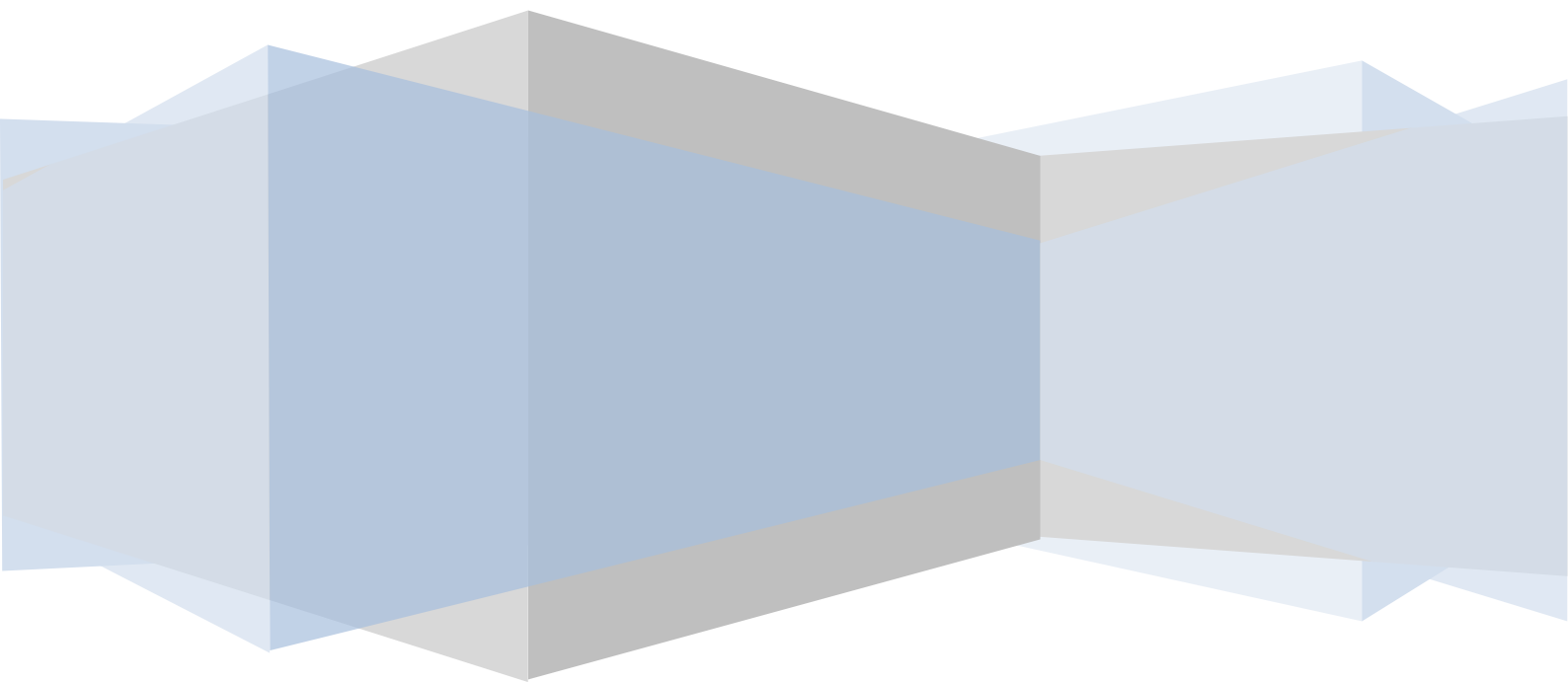


Μητροπολίτου Περγάμου Ιωάννου Ζηζιούλα

Περί Δογματικής και δογμάτων

Μαθήματα ετών 1984-85

Σάββας Παυλίδης



Μητροπολίτου Περγάμου Ιωάννου Ζηζιούλα

Α΄ ΠΕΡΙ ΔΟΓΜΑΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΔΟΓΜΑΤΩΝ

Μαθήματα των ετών 1984-85

α. Μορφές και χαρακτήρας της Δογματικής

Η Δογματική ως ιδιαίτερος «κλάδος» και «μάθημα» της Θεολογίας εμφανίσθηκε για πρώτη φορά στη Δύση και εισήχθη στις Ορθόδοξες Θεολογικές Σχολές κατά τους νεωτέρους χρόνους. Κύριο χαρακτηριστικό του κλάδου αυτού, σε αντιδιαστολή με άλλα μαθήματα της Θεολογίας, είναι ο συστηματικός χαρακτήρας της. Ενώ δηλαδή άλλοι κλάδοι της Θεολογίας ασχολούνται με τη δογματική πίστη της Εκκλησίας, η Δογματική προσεγγίζει την πίστη αυτή κατά θέματα και την εκθέτει συστηματικά.

Η συστηματική ενασχόληση με την πίστη της Εκκλησίας εμφανίζεται στην πατερική εποχή για πρώτη φορά κυρίως στον Ωριγένη (στο έργο του «Περί Αρχών»), με τρόπο δε αυστηρά συγκροτημένο στον Άγιο Ιωάννη τον Δαμασκηνό (Έκθεσις Ορθοδόξου Πίστεως). Έκτοτε το είδος αυτό αναπτύσσεται στη Δύση στον Μεσαίωνα (Θωμάς ο Ακυνάτης, SUMMA) και στην μετά τη Μεταρρύθμιση περίοδο με την άνθιση της Ομολογιακής Θεολογίας, στην οποία λαμβάνει μέρος (κακώς) και η Ορθοδοξία (Ομολογία Μογίλα, Κυρίλλου Λουκάρεως, Δοσιθέου κ.λ.π.). Στα νεώτερα χρόνια (είχε προηγηθεί ο Ευγένιος Βούλγαρις) ανθεί το είδος στον 19ο αιώνα (Αθανάσιος Πάριος «Επιτομή» 1806. Μοσχόπουλος, «Επιτομή δογματικής και ηθικής θεολογίας», 1851. Ιδιαίτερα μεταξύ των Ρώσων: Μητροπολίτης Αντώνιος, Μακάριος Μόσχας - ευρέως γνωστοί).

Στον 20ο αιώνα ηγείται στην Ελλάδα ο Ζ. Ρώσσης, με κεντρικό πρόσωπο τον Χ. Ανδρούτσο, ακολουθούν δε διορθώνοντας εν πολλοίς τον Ανδρούτσο, οι Ι. Καρμίρης και Π. Τρεμπέλας, διατηρώντας πάντως την ίδια μέθοδο και διαίρεση. Στη Θεολογική Σχολή της Χάλκης καλλιέργησε με επιτυχία τον κλάδο αυτόν ο Μητροπολίτης Μύρων Χρυσόστομος Κωνσταντινίδης. Νέα ώθηση στη Δογματική έδωσε στις μέρες μας ο Ι. Ρωμανίδης με την επιμονή του στον βιωματικό χαρακτήρα του δόγματος και την αναζήτηση των πατερικών καταβολών των δογμάτων σε αντιπαράθεση προς τη Δυτική Θεολογία.

Αλλά η συστηματική ενασχόληση δεν είναι η μόνη μορφή δογματικής θεολογίας. Ούτε στην Βίβλο ούτε στους Πατέρες των πρώτων αιώνων κυριαρχεί αυτό το είδος. Αντ' αυτού κυριαρχεί η περιστατική δογματική θεολογία, και τούτο με τις εξής μορφές:

(I) Την λατρευτική και μάλιστα την ευχαριστιακή:

Χριστολογικοί ύμνοι στην Κ.Δ., τους οποίους ευρίσκει ο Παύλος στις πρώτες κοινότητες (π.χ. Προς Φιλιππισίους 2). Αυτοί αποτελούν θεολογικά - δογματικά στοιχεία για όλη τη σκέψη του. Το ίδιο ισχύει για την Ιωάνναιο γραμματεία της Κ.Δ. (το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο θεωρείται από πολλούς ως ευχαριστιακό - λειτουργικό κείμενο αν όχι εξ ολοκλήρου, τουλάχιστον ως προς τον βασικό πυρήνα του, ο δε πρόλογος του Ευαγγελίου πιθανότατα αποτελεί λειτουργικό υλικό, που βρήκε ο Ιωάννης χρησιμοποιούμενο στη λατρεία). Επίσης η Πέτριος γραμματεία (η Α΄ Πέτρου είναι ίσως βαπτισματική Λειτουργία), κ.λ.π. Το ίδιο συμβαίνει με τις ευχαριστιακές αναφορές των πρώτων αιώνων που αποτελούν μορφές προφητικής - χαρισματικής θεολογίας των επισκόπων που προΐστανται των ευχαριστιακών συνάξεων (και που αρχικά ήσαν ελεύθεροι να αυτοσχεδιάζουν, όπως μαρτυρεί ο Ιουστίνος, η Διδαχή κ.λ.π.).

(II) Την Βαπτισματική

Μαζί με την κατηχητική προπαρασκευή που προηγείτο. Αυτή είναι και η κυριότερη πηγή της Συμβολικής Θεολογίας (δηλαδή των Συμβόλων της Πίστεως). Τα Σύμβολα ήταν όλα Βαπτισματικά και παρέμειναν έτσι στους πρώτους αιώνες. Επί παραδείγματι η Α΄ Οικουμενική Σύνοδος χρησιμοποιεί ως βάση του Συμβόλου της, βαπτισματικά σύμβολα τοπικών Εκκλησιών.

3

(III) Την αντι-αιρετική:

Αυτή έδωσε ώθηση στην ανάπτυξη και επέκταση των αρχικών βαπτισματικών συμβόλων σε ευρύτερα σύμβολα, προκειμένου να αντιμετωπισθούν κίνδυνοι από αιρέσεις (π.χ. Γνωστικισμός, Αρειανισμός κ.λ.π.). Στα πλαίσια αυτά αποκτά ιδιαίτερη σημασία για τη Δογματική η θεολογία των Πατέρων (π.χ. Ειρηναίου, Αθανασίου, Κυρίλλου Αλεξανδρείας, Μαξίμου Ομολογητού κ.λ.π.), η οποία αναπτύσσεται ως αντίθεση και όχι ως θετική έκθεση πίστεως.

(IV) Τη συνοδική

Και μάλιστα των Οικουμενικών Συνόδων που προήλθε από ένα συνδυασμό αντι-αιρετικής θεολογίας (αποκλεισμός αιρέσεων) και βαπτισματικής - συμβολικής θεολογίας. Έτσι οι όροι και τα σύμβολα των συνόδων αλλά και πολλοί από τους κανόνες τους αποτελούν θεμελιώδεις μορφές δογματικής θεολογίας.

(V) Την εμπειρική

Μορφή θεολογίας που προήλθε από την ασκητική κυρίως εμπειρία των Πατέρων, η οποία για μας τους Ορθοδόξους έχει ιδιαίτερη σημασία. Έτσι τα αποφθέγματα των Πατέρων της ερήμου, τα έργα του Ιωάννου της Κλίμακος, Μαξίμου του

Ομολογητού, Συμεών του Νέου Θεολόγου, των Ησυχαστών και μάλιστα Γρηγορίου του Παλαμά εκφράζουν τη δογματική θεολογία δια μέσου της ασκητικής εμπειρίας.

Λόγω όλων αυτών των στοιχείων η Δογματική είναι βασικά βιωματική, εμπειρική υπόθεση και όχι θέμα διανοητικής συλλήψεως και εκθέσεως λογικών προτάσεων. Δεν είναι δηλαδή υπόθεση προσυπογραφής και ομολογίας αληθειών που απευθύνονται απλώς στο νου και στο λόγο, αλλά βιώσεως και εμπειρίας ορισμένης σχέσεως του ανθρώπου με το Θεό και με τον κόσμο.

Από το τελευταίο αυτό σημείο συνάγεται ότι η έννοια του βιώματος και της εμπειρίας δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ευσεβιστικά (= ψυχολογική εμπειρία του ατόμου) ή ηθικά (= ορισμένη συμπεριφορά του ατόμου, ορισμένες πράξεις του), αλλά υπαρξιακά με την ευρύτερη έννοια του όρου που ταυτίζεται ουσιαστικά με την οντολογία. Η Δογματική δηλαδή ασχολείται με θέματα που άπτονται του ίδιου του είναι (= να υπάρχουν ή να μην υπάρχουν), και τέτοια θέματα είναι π.χ. το είναι και το μηδέν («ουκ είναι») (= δημιουργία), η ζωή και ο θάνατος ως οριακά σημεία της υπάρξεως, το κτιστό και το άκτιστο ως πρόβλημα ελευθερίας (της υπάρξεως), το πρόσωπο και η αγάπη ως οριακά κατηγορήματα της διαχωριστικής γραμμής μεταξύ ανθρώπου και ζώου (= της στιγμής κατά την οποία ο άνθρωπος είτε αναδύεται ως άνθρωπος είτε πίπτει), δηλαδή το πρόβλημα του κακού και της αμαρτίας - και γενικά κάθε τι που άπτεται θεμελιακών και οντολογικών ζητημάτων, και όχι απλώς ζητημάτων βελτιώσεως της ζωής (π.χ. οργανώσεως της κοινωνικής ζωής κατά τρόπο αποδοτικότερο κ.λ.π. Τινές των θεολόγων ασχολούνται κυρίως με αυτό ιδίως στη Δύση).

Συνέπεια όλων αυτών των θέσεων είναι ότι η Δογματική αναφέρεται πάντοτε σε ζωτικά θέματα, σωτηριολογικής σημασίας. Η Εκκλησία δογματίζει πάντοτε για να σώσει, όχι για να εμπλουτίσει τη γνώση μας περί Θεού, κόσμου κ.λ.π. Κάθε δόγμα της Εκκλησίας και κάθε συνοδική δογματική απόφαση αφορά πάντοτε σε κάποιο σωτηριολογικό πρόβλημα. Τούτο σημαίνει ότι η όλη σχέση μας με το Θεό και τον κόσμο αλλάζει κατά τρόπο επικίνδυνο αν δεν γίνει δεκτό ένα ορισμένο δόγμα, ή αντίθετα διαμορφώνεται κατά τρόπο σωτήριο για εμάς και τον κόσμο, αν το δόγμα αυτό γίνει δεκτό. Συνεπώς στη Δογματική πρέπει να αναζητούμε πάντοτε τη σωτηριολογική σημασία των δογμάτων και όχι απλώς να τα παραθέτουμε ξηρά, σαν «φόρμουλες» λογικές. Αυτό σημαίνει υπαρξιακή κατανόηση του δόγματος ή εμπειρική θεολογία στη σωστή της έννοια.

Έτσι η Δογματική πρέπει να προβαίνει πάντοτε σε ερμηνεία των δογμάτων και όχι να τα συντηρεί ή να τα παραθέτει μόνο όπως διατυπώθηκαν στην αρχική μορφή τους. Το θέμα αυτό είναι πελώριο και πολύ λεπτό, και έχει ανάγκη αναλύσεως.

β. Η Δογματική ως ερμηνευτική

1. Το πρόβλημα της ερμηνευτικής είναι καίριας σημασίας όχι μόνο για τα δόγματα, αλλά και για την ίδια την Αγία Γραφή. Θα έλεγα ότι πρόκειται στην ουσία για το ίδιο πρόβλημα. Όπως η Βίβλος είναι νεκρό γράμμα χωρίς ερμηνεία, έτσι και τα δόγματα απολιθώνονται και γίνονται μουσειακά, αρχαιολογικά αντικείμενα, που απλώς τα συντηρούμε και τα περιγράφουμε αν δεν προβούμε στην ερμηνεία τους. Θα έλεγε κανείς ότι τα δόγματα είναι στην ουσία ερμηνεία της Βίβλου.

2. Η ερμηνεία των δογμάτων ή της Βίβλου περιλαμβάνει δύο σκέλη:

α. Την προσπάθεια να κατανοηθεί πιστά (όχι αναχρονιστικά – πράγμα δύσκολο, χρειάζονται καλοί ιστορικοί) η ιστορική πραγματικότητα, στα πλαίσια της οποίας διατυπώθηκε το δόγμα (ή η Γραφή). Αυτό περιλαμβάνει τα εξής ερωτήματα:

I. Τί είδους προβλήματα είχε να αντιμετωπίσει η Εκκλησία τη συγκεκριμένη εκείνη ιστορική εποχή;

II. Με τί είδους μέσα αντιμετώπισε τα προβλήματα αυτά, που σημαίνει:

A. Τί είδους γραπτή και προφορική παράδοση είχε στη διάθεσή της; (Αγία Γραφή, Παράδοση κ.λ.π.), (Κάθε Σύνοδος λαμβάνει υπ' όψιν την προηγούμενη παράδοση).

B. Τί είδους λεξιλόγιο και νοήματα διέθετε το πολιτιστικό περιβάλλον της εποχής; (π.χ. ο Δ' αιώνας χρησιμοποιεί το «ομοούσιος» που δεν το έχει η Καινή Διαθήκη, ενώ ο ΙΔ' αιώνας έχει άλλες έννοιες κ.λ.π.).

Γ. Τί είδους βιώματα (λατρείας, ασκήσεως κ.λ.π.) διέθετε (π.χ. το μαρτύριο στην Καινή Διαθήκη, οι εικόνες στη Ζ' Οικουμενική Σύνοδο, ο Ησυχασμός κ.λ.π.).

Όλα αυτά πρέπει να ληφθούν υπ' όψιν, ώστε να διαμορφωθεί η γνώση του ιστορικού περιβάλλοντος. Χωρίς αυτή την ακριβή ιστορική βάση, κάθε ερμηνεία είναι παρακινδυνευμένη. Όπως δεν μπορεί να γίνει ερμηνεία της Βίβλου, αν δεν γίνει πρώτα ακριβής και αντικειμενική (όσο γίνεται) έρευνα του ιστορικού υποβάθρου, έτσι και με τα δόγματα. Πρέπει να δούμε τι προβλήματα οδήγησαν στη διατύπωση ενός δόγματος, με τι είδους φιλολογικό και φιλοσοφικό υλικό δούλεψαν οι Πατέρες και από ποια εμπειρία (λατρευτική, ασκητική κ.λ.π.) ξεπήδησε η διατύπωση του δόγματος. Ο καλός δογματικός πρέπει να είναι και καλός ιστορικός.

β. Την προσπάθεια να εντοπισθούν και εκφρασθούν τα σύγχρονα προβλήματα που επιβάλλουν την ερμηνεία, ήτοι:

I. Τυχόν νέες αιρέσεις ή νέα αγωνιώδη ερωτήματα του ανθρώπου πάντοτε θεμελιακού χαρακτήρος (σήμερα λεγόμενοι Μάρτυρες του Ιεχωβά κ.λ.π. αλλά και τεχνολογία, οικολογία κ.λ.π.).

II. Το λεξιλόγιο και οι κατηγορίες της εποχής (είδαμε ότι και οι Πατέρες ήσαν σύγχρονοι της εποχής τους και δεν κολλούσαν στο γράμμα της Κ.Δ. παράβαλλε «ομοούσιος»).

III. Η λατρευτική και ασκητική ζωής της Εκκλησίας (η οποία ουσιαστικά δεν μπορεί να διαφέρει από την παλιά, αλλά είναι δυνατόν να έχει μορφές και εμφάσεις διαφορετικές, π.χ. το μαρτύριο, η νοερά προσευχή με τη μορφή τη συγκεκριμένη του Ησυχασμού, η επίδραση του Μοναχισμού στις «κοσμικές» ακολουθίες της Εκκλησίας – Ώρες κ.λ.π. – και η βαθμιαία αποδέσμευση κατά τρόπο ημιτελή και ανακόλουθο, όπως π.χ. σήμερα – όλα αυτά υποδηλούν μετατοπίσεις εμφάσεως στη λατρευτική και ασκητική εμπειρία, που δεν είναι δυνατόν παρά να επηρεάζουν την ερμηνεία του δόγματος).

Για να γίνει καλή ερμηνεία χρειάζεται ο δογματικός να μην είναι μόνο καλός ιστορικός, αλλά επίσης και καλός φιλόσοφος, (δηλαδή με φιλοσοφική σκέψη και γνώση της σύγχρονης φιλοσοφίας), και ακόμη να έχει ποιμαντικές διαθέσεις (να αγαπά τον άνθρωπο, να σκύβει στα προβλήματά του κ.λ.π.). Οφείλει επίσης να γνωρίζει τη λειτουργική εμπειρία και ζωή της Εκκλησίας καθώς και την κανονική δομή της, διότι και αυτά τα στοιχεία εκφράζουν τη δογματική πίστη της Εκκλησίας. (Όλα αυτά βέβαια δεν μπορεί να τα συγκεντρώνει ένας άνθρωπος κατά τρόπον πρωτότυπο – να είναι δηλαδή πρωτότυπος ερευνητής όλων αυτών – αλλά οφείλει, αν θέλει να είναι καλός δογματικός, να είναι ενημερωμένος στις τελευταίες θέσεις των ειδικών ως προς τους τομείς αυτούς).

γ. Μέθοδος της Δογματικής

Όπως βλέπετε, η Δογματική έχει ευρύτατο φάσμα έρευνας και προϋποθέτει πολύπλευρη γνώση αλλά και ευαισθησία και δημιουργική σκέψη. Γι' αυτό το λόγο η μέθοδος της Δογματικής πρέπει να περιλαμβάνει:

A. Ένα πολύ γενικό σχέδιο ή δομή, και αυτή να είναι η του Συμβόλου τής Πίστεως, όπως επεκράτησε στη Βαπτισματική και Ευχαριστιακή λατρεία ανέκαθεν. Ο λόγος για τον οποίο συνίσταται αυτή η δομή είναι τόσο γιατί βασικά τηρήθηκε στην Πατερική εποχή, όσο και γιατί συνδέεται με την ίδια τη δομή των σχέσεων που ο Θεός δια του Χριστού και εν Αγίω Πνεύματι προσέφερε για τη σωτηρία μας.

Στο σημείο αυτό πρέπει να παρατηρήσετε ότι η κατά θεωρητικήν ύλην διαίρεσις σε θέματα όπως π.χ. Τριαδολογία, Χριστολογία, Σωτηριολογία, Μυστηριολογία, εσχατολογία, κ.λ.π. όταν δεν συνδέεται άμεσα με τη δομή του Συμβόλου, είναι επικίνδυνη. Αναπτύχθηκε στη Δύση και αντιγράφηκε από Ορθοδόξους με πρωτοστάτες τους Ρώσους και Ανδρούτσο.

B. Το σχέδιο αυτό πρέπει να είναι πολύ γενικό, ώστε να επιτρέπει την αλληλοπεριχώρηση των επί μέρους τμημάτων. Π.χ. στο περί Αγ. Τριάδος να μπορεί

να γίνεται λόγος περί Εκκλησίας και αντιστρόφως. Ή στο περί Μυστηρίων, περί Εσχάτων κ.λ.π. Έτσι αποφεύγεται η Σχολαστική Δογματική που ήλθε από τη Δύση. Πρέπει όμως πάντοτε να τηρούνται οι αναλογίες, όπως θα δούμε στα οικεία μέρη.

Γ. Να γίνεται εξακρίβωση και πιστή έκθεση της σημασίας που είχαν τα δόγματα για την εποχή τους: Τι είδους προβλήματα είχαν υπόψη και με ποια μέσα (φιλολογικά και φιλοσοφικά) τα αντιμετώπισαν, δηλαδή ένα στοιχείο ιστορίας και δογμάτων πρέπει να έχει πάντοτε η Ορθόδοξη ίδια Δογματική. Χωρίς καλή ιστορία δογμάτων, δεν μπορεί να γίνει Ορθόδοξη Δογματική.

Δ. Να επιχειρήται ερμηνεία κάθε δόγματος με τη βοήθεια των εξής:

I. Σύνδεση με την εμπειρία της Εκκλησίας, λατρευτική και ασκητική (π.χ. Ο Χριστός ως Υιός του Θεού: πώς λατρεύεται και πώς βιούται στην Εκκλησία;).

II. Σύνδεση με τα πιο θεμελιώδη υπαρξιακά προβλήματα του ανθρώπου κάθε εποχής, όπως η αναζήτηση της ελευθερίας, της αγάπης, της υπερβάσεως του θανάτου κ.λ.π. (π.χ. Η σημασία της πίστεως σε Τριαδικό Θεό για όλα αυτά κ.λ.π.).

III. Σύνδεση με τα σύγχρονα προβλήματα του ανθρώπου. Αυτό κυρίως είναι έργο της Ηθικής Ποιμαντικής, αλλά πρέπει, τουλάχιστον με νύξεις να προετοιμάζεται από τους δογματικούς θεολόγους (π.χ. τα σύγχρονα κοινωνικά προβλήματα, τα ζητήματα που θέτει η τεχνολογία, η οικολογία, κ.λ.π.).

IV. Σύνδεση με τα ευρύτερα προβλήματα της Γνώσεως σήμερα, όπως τίθεται από τις Φυσικές Επιστήμες κ.λ.π.

2. Ο όρος «δόγμα» και η σημασία του

Ο όρος προέρχεται από το ρήμα «δοκείν» (= νομίζειν, φρονείν) και σημαίνει κατά λέξιν αρχικά ό,τι φαίνεται σε κάποιον καλό, σωστό, το φρόνημα, η αρχή, η γνώμη, η πίστις, κ.τ.τ. (Πλάτωνος Σοφ. 256C: «τω των πολλών δόγματι και ρήματι χρώμενος»).

Από την έννοια αυτή της προσωπικής γνώμης, ο όρος μετατέθηκε στην έννοια της φιλοσοφικής θέσεως, δηλαδή της γνώσεως μας Σχολής (π.χ. Πλουτάρχου, Ηθ. 14 Β: «τα περί ψυχών δόγματα» ή τα δόγματα των στωϊκών κ.λ.π.). Η μετάβαση στην έννοια αυτή δικαιολογείται από το ότι στην αρχαία σκέψη υπήρχε εκλεκτικότητα στη φιλοσοφία.

Στη συνέχεια ο όρος μετατίθεται στη δημόσια ζωή, στην πολιτεία και σημαίνει αποφάσεις πολιτειακού κύρους (Πλάτωνος Νομ. 644D: «δόγμα πόλεως». Λουκά 2/β' 1: «εξήλθε δόγμα παρά Καίσαρος Αυγούστου απογράφεσθαι»). Έτσι ο όρος προσλαμβάνει το νόημα του υποχρεωτικού δηλαδή τον χαρακτήρα του κύρους και της αυθεντίας.

Στη συνέχεια μέσω της Παλαιάς Διαθήκης και του Ιουδαϊσμού προσλαμβάνει θρησκευτική έννοια με νομικό – υποχρεωτικό χαρακτήρα. Γι' αυτό και στον Απ. Παύλο έχει μάλλον κακή σημασία (Κολοσσαείς 2/β' 14: ο Χριστός εξήλειψε «*το καθ' ημών χειρόγραφον τοις δόγμασι*» και Εφεσίους 2/β' 15: «*τον νόμον των εντολών εν δόγματι καταργήσας*»).

Στο Λουκά όμως ειδικά παίρνει την πρώτη θετική σημασία που επρόκειτο να κρατήσει έκτοτε στη Χριστιανική χρήση: Πράξεις 16/ις' 4: «*φυλάσσειν τα δόγματα τα κεκυρωμένα υπό των αποστόλων και των πρεσβυτέρων*». Έτσι φθάνουμε στα δόγματα της Εκκλησίας ως αυθεντικές περί πίστεως αποφάσεις που προβάλλονται προς υποχρεωτική αποδοχή, συνδεδεμένα με την παρουσία και έμπνευση του Αγίου Πνεύματος. Κλασικόν χωρίον: Πράξεις 15/ιε' 28: «*έδοξε (πρβλ. δόγμα) τω Αγίω Πνεύματι και ημίν*» (= τοις Αποστόλοις).

Στους Πατέρες της Εκκλησίας, η χρήση του όρου με τη σημερινή τεχνική σημασία σπανίζει, όταν δε παρατηρείται εμφανίζει τα εξής χαρακτηριστικά:

Α) Στους πρώτους, τους Αποστολικούς Πατέρες, συνδέεται μάλλον με την πράξη παρά με τη θεωρία (Βλ. Ιγνατίου, Μαγνησιείς 13/ιγ' 1, Βαρνάβα κ.λ.π.)

Β) Εφαρμόζεται εξ ίσου προκειμένου περί της Εκκλησίας και των αιρετικών (Μ. Βασιλείου, Εις Ησ: «*δυνατός τα των ετεροδόξων καταστρέφεσθαι δόγμα*», πρβλ. Ιωάννου Χρισοστόμου: ο διάβολος «*τα πονηρά ταύτα ενέσπειρε της ασεβείας δόγματα*» - Μηναίον Ιανουαρίου: «*των δε απίστων δόγματα αξίως βυθίζοντα*».

Γ) Πολύ σημαντικό: συνδέεται το δόγμα με τη λατρεία, σε αντιδιαστολή με το κήρυγμα. Αυτό εκφράζεται σε μια σπουδαιότατη πρόταση του Μ. Βασιλείου στο περί Αγ. Πνεύματος: «*τα μεν γαρ δόγματα σιωπάται, τα δε κηρύγματα δημοσιεύεται*». Το χωρίο αυτό έδωσε αφορμή σε νεώτερους πατρολόγους να ερμηνεύσουν τη σιωπή του Μ. Βασιλείου ως προς την θεότητα του Αγ. Πνεύματος. Αλλά για το θέμα μας τη στιγμή αυτή η φράση αυτή του Μ. Βασιλείου έχει την εξής σημασία: δόγματα είναι όσα η Εκκλησία ως λατρευτική κοινότητα ομολογεί και όχι όσα διακηρύττει προς τους εκτός της Εκκλησίας. Το βαθύτερο νόημα αυτής της αντιλήψεως θα μας απασχολήσει πάλι αργότερα, αλλά προς το παρόν σημειώνουμε ότι κατά τον Μ. Βασίλειο η έννοια του δόγματος προϋποθέτει την κοινότητα της Εκκλησίας και τη συμμετοχή στη λατρευτική ζωή της – άλλως δεν έχει αυθεντία. Τη βασική αυτή θέση των Πατέρων, την οποία πολλές φορές λησμονούμε, εκφράζει και ο άγιος Γρηγόριος ο Θεολόγος με τη γνωστή φράση του στον Προς Ευνομιανούς Λόγο: «*είσω των ημετέρων όρων φιλοσοφώμεν*». Η φράση αυτή όπως μαρτυρούν τα συμφραζόμενα σημαίνει: εντός της αγίας γης (και όχι της Αιγύπτου και Ασσυρίας), δηλαδή εντός της Εκκλησίας. Από αυτό συμπεραίνεται ότι η αυθεντία του δόγματος δεν ανήκει ούτε στη σφαίρα της λογικής πειθούς, ούτε της τυφλής υποταγής και παραιτήσεως από τη λογική, αλλά σε μια νέα λογική, που δημιουργεί

η σχέση των ανθρώπων μέσα στην εκκλησιαστική κοινότητα. Περισσότερα γι' αυτό αργότερα.

Σύνοψη: Δόγμα είναι ό,τι πιστεύει η εκκλησιαστική κοινότητα ως σωστική (=υπαρκτική) αλήθεια για κάθε άνθρωπο και αξιώνει από τα μέλη της να το δεχθούν βιωματικά ως αυθεντικό λόγω των ειδικών σχέσεων στις οποίες τοποθετούνται μεταξύ των και έναντι του κόσμου και του Θεού, ενώ «κήρυγμα» είναι ό,τι απευθύνεται δημόσια προς κάθε άνθρωπο προκειμένου να γίνει μέλος της Εκκλησίας και μόνο τότε (ως μέλος της Εκκλησίας) να τα ομολογήσει βιώνοντάς τα πλέον ως δόγματα.

Η αλήθεια δεν γίνεται δόγμα αν δεν βιωθεί και βεβαιωθεί μέσα από την Εκκλησία. Από αυτό είναι προφανές ότι τα δόγματα της Εκκλησίας δεν περιορίζονται αριθμητικά – μπορούν να διατυπωθούν δόγματα νέα σε κάθε εποχή, διότι η Εκκλησία είναι ζωντανός οργανισμός και το Άγιο Πνεύμα δεν συνδέεται μόνο με ορισμένες εποχές της ιστορίας. Αλλά για να γίνει μια αλήθεια δόγμα της Εκκλησίας (και όχι προσωπική γνώμη), πρέπει να περάσει από την κοινότητα της Εκκλησίας στο σύνολό της, και όχι μόνο από μερικούς ανθρώπους, είτε αυτοί είναι θεολόγοι με τη σημερινή (ακαδημαϊκή) σημασία της λέξεως, είτε άγιοι. Στο σημείο αυτό χρειάζονται επεξηγήσεις, διότι τίθενται δύο σοβαρά ζητήματα:

1ον: Η σχέση του δόγματος με την Αγία Γραφή, και

2ον: Η αυθεντία του δόγματος γενικά και σε σχέση με την ίδια τη Δογματική.

3. Η σχέση δογμάτων και Αγίας Γραφής

Η σχέση δογμάτων και Γραφής είναι σχέση ερμηνευτική. Το πρόβλημα, όπως τέθηκε από τους Δυτικούς θεολόγους μετά τη Μεταρρύθμιση, αν δηλαδή έχουμε μία ή δύο «πηγές θείας αποκαλύψεως», όπως ονομάστηκαν, εκφράζει το συγκεκριμένο προβληματισμό μεταξύ Ρωμαιοκαθολικών και Διαμαρτυρομένων, λόγω του ότι οι τελευταίοι είχαν απορρίψει την αυθεντία της Παραδόσεως της Εκκλησίας και εισήγαγαν την αρχή «sola scriptura». Στην Ορθόδοξη Θεολογία εισήχθη το πρόβλημα δια μέσου των λεγομένων «Ορθοδόξων Ομολογιών» του ΙΖ' αιώνας (πρβλ. προηγούμενα). Έτσι ανάλογα με την απόκλιση της «ομολογίας» (Μογίλα = Ρωμαιοκαθολικισμός, Κύριλλος Λούκαρις = Καλβινισμός κλπ), δόθηκε και δίδεται ακόμα η απάντηση από τους Ορθοδόξους. Στον προβληματισμό αυτό οδηγήθηκε η Δύση κυρίως για δύο λόγους που δεν ισχύουν στην Ορθοδοξία:

1. Έλλειπε στη Δύση το στοιχείο ότι η αποκάλυψη είναι πάντοτε προσωπική και ποτέ λογική ή διανοητική. Ο Θεός αποκαλύπτεται στον Αβραάμ, στο Μωυσή, στον Παύλο, στους Πατέρες, κλπ. Συνεπώς δεν τίθεται ποτέ το ζήτημα νέας αποκαλύψεως ή προσθήκης στην αποκάλυψη ή ακόμα αυξήσεως της

Αποκαλύψεως, όπως έχει τεθεί στη Δύση (πρβλ. Newman) και έχει λεχθεί ακόμη και από Ορθοδόξους θεολόγους.

2. Είχε επικρατήσει στη Δύση μια αντικειμενοποίηση των Γραφών και της Εκκλησίας, έτσι ώστε να γίνεται λόγος περί «ταμείων» της αληθείας. Αλλά στην Ορθόδοξη παράδοση τόσο η Γραφή όσο και η Εκκλησία αποτελούν μαρτυρίες τρόπου βίωσης της αληθείας και όχι «εγκεφάλους» που συλλαμβάνουν, καταγράφουν και μεταδίδουν αλήθειες. Και τούτο γιατί η αλήθεια στην Ορθόδοξη Παράδοση δεν είναι ζήτημα αντικειμενικών λογικών προτάσεων, αλλά στάσεως και σχέσεων (προσωπικών) μεταξύ Θεού, ανθρώπου και κόσμου. (π.χ. δεν γνωρίζω την αλήθεια όταν ξέρω διανοητικά και αποδέχομαι τελικά ότι ο Θεός είναι Τριαδικός, αλλά όταν εμπλέκομαι ο ίδιος υπαρξιακά στην Τριαδική ύπαρξη του Θεού μέσω της οποίας νοηματίζεται ολόκληρη η ύπαρξη, η δική μου και του κόσμου. Έτσι μια απλή γυναίκα που είναι σωστό μέλος της Εκκλησίας, «γνωρίζει» το δόγμα της Τριάδος. Το ίδιο ισχύει για τη Χριστολογία κλπ). Περισσότερα για το θέμα αυτό στα περί Γνωσιολογίας αργότερα.

Συνεπώς, αν η Αποκάλυψη του Θεού είναι θέμα προσωπικής εμπειρίας και ευρύτερης εμπλοκής του ανθρώπου σε ένα πλέγμα σχέσεων με το Θεό, τους άλλους και τον κόσμο, που χύνει νέο φως στην όλη ύπαρξη, τότε η Γραφή που μαρτυρεί γι' αυτή την Αποκάλυψη είναι τόσο πλήρης από την άποψη του περιεχομένου της Αποκαλύψεως όσο και κάθε άλλη μορφή τέτοιας Αποκαλύψεως μετά τη συγκρότηση του κανόνας της Βίβλου. Στο σημείο αυτό πρέπει να προστεθούν αμέσως οι εξής διευκρινήσεις:

Αν και σε όλες τις περιπτώσεις τέτοιων προσωπικών και υπαρξιακών αποκαλύψεων πρόκειται για αποκαλύψεις του ενός και του αυτού Θεού, οι τρόποι των αποκαλύψεων αυτών διαφέρουν. Π.χ. στο όρος Σινά έχουμε αποκάλυψη στο Μωυσή του ίδιου του Θεού που μας αποκαλύπτεται στο Χριστό, αλλά όχι με τον ίδιο τρόπο. Στο Χριστό έχουμε τη δυνατότητα όχι απλώς να βλέπουμε ή να ακούμε το Θεό, αλλά να τον εγγίζουμε, να τον ψηλαφούμε, να Τον κοινωνούμε σωματικά. *«Ο ην απ' αρχής, ο ακηκόαμεν, ο εθεασάμεθα και αι χείρες ημών εψηλάφησαν».* (Α' Ιωάννου 1/α' 1). Οι θεοφάνειες της Παλαιάς Διαθήκης, συνεπώς και εκείνες της Καινής Διαθήκης, ενώ έχουν το ίδιο περιεχόμενο δεν έχουν τον ίδιο τρόπο αποκαλύψεως. Και επειδή, όπως είπαμε, η Αποκάλυψη δεν είναι θέμα αντικειμενικής γνώσεως αλλά προσωπικής σχέσεως, ο τρόπος της Αποκαλύψεως έχει καίρια σημασία, γιατί εισάγει νέες σχέσεις, δηλαδή νέους τρόπους υπάρξεως.

(Το θέμα της σχέσεως Παλαιάς και Καινής Διαθήκης είναι ιστορικά πολύ παλιό στην Πατερική Θεολογία και λύθηκε με τη Θεολογία κυρίως του αγίου Ειρηναίου, που διόρθωσε σημαντικά την περί Λόγου διδασκαλία του Ιουστίνου και αργότερα διατυπώθηκε άριστα από τον Άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή με την αρχή που έθεσε:

τα της Παλαιάς Διαθήκης είναι σκιά, τα της Καινής διαθήκης εικόνων, τα της μελλούσης καταστάσεως αλήθεια).

Συνεπώς, στο πρόσωπο του Χριστού έχουμε ένα μοναδικό τρόπο αποκαλύψεως που χαρακτηρίζεται από κοινωνία των αισθήσεων (οράσεως, αφής, γεύσεως κλπ σύμφωνα και με το χωρίο Α΄ Ιωάννου 1/α΄ 1 που είδαμε: «και αι χείρες ημών εψηλάφησαν»), και όχι απλώς με του νου ή της καρδιάς. Γι΄ αυτό και ο τρόπος αυτός κρίθηκε από τους Πατέρες ως ο ύψιστος και πληρέστερος τρόπος. Τίποτε ανώτερο από τη Χριστοφάνεια δεν μπορεί να αποκαλύψει το Θεό: «ο εωρακώς εμέ εώρακε τον Πατέρα». Έτσι η Καινή Διαθήκη που καταγράφει την εμπειρία των ανθρώπων που είχαν αυτή τη σαρκική κοινωνία με το Θεό («ο εωράκαμεν και αι χείρες εψηλάφησαν») νοηματίζει τόσο τις Θεοφάνειες της Παλαιάς Διαθήκης όσο και εκείνες μετά τη Βίβλο. Οι Πατέρες μάλιστα όπως ο Ειρηναίος κ.ά. ισχυρίζονται ότι μετά τη Σάρκωση του Λόγου έχουμε πληρέστερη και νεώτερη μορφή αποκαλύψεως από εκείνη της Παλαιάς Διαθήκης. Την ανωτερότητα αυτή όσο μεν αφορά τους Μαθητές του Κυρίου την αποδίδουν στην αισθητή και σαρκική αναστροφή τους μαζί Του, όσο δε αφορά στην μετέπειτα Εκκλησία, στα Μυστήρια και μάλιστα στη Θεία Ευχαριστία, που διατηρεί αυτή τη σαρκική κοινωνία (βλ. Ιγνάτιο, Κύριλλο Ιεροσολ., Κύριλλο Αλεξ. κλπ). Όποιος μετέχει επάξια στη Θεία Ευχαριστία «βλέπει» το Θεό καλύτερα από το Μωυσή.

Έτσι όλη η ζωή της Εκκλησίας αντλεί την αποκάλυψη του Θεού από το γεγονός του ιστορικού Χριστού, όπως καταγράφεται στην Καινή Διαθήκη. Γι΄ αυτό η Καινή Διαθήκη έχει την έννοια του κατ΄ εξοχήν και πρωταρχικού δόγματος, έναντι του οποίου όλοι οι άλλοι τρόποι αποκαλύψεως (περιλαμβανομένης της Παλαιάς Διαθήκης και των μετέπειτα δογμάτων) αποτελούν ερμηνείες του με τη βαθύτερη υπαρξιακή έννοια της ερμηνείας που δώσαμε πιο πάνω, ήτοι τρόπους εμπειρίας της υπάρξεως ως νέας σχέσεως Θεό, ανθρώπου και κόσμου.

Συμπέρασμα: ούτε η ερμηνεία της Παλαιάς Διαθήκης ούτε η των δογμάτων μπορεί να παρακάμψει το γεγονός και το πρόσωπο του Χριστού, γιατί αυτό θα σήμαινε την εισαγωγή ενός νέου τρόπου αποκαλύψεως, πληρέστερου και ανώτερου εκείνου του Χριστού. Από αυτό βγαίνουν πολλά επί μέρους συμπεράσματα, αλλά σημειώνω τα εξής:

A. Η Θεία Ευχαριστία ως η κατ΄ εξοχήν αισθητή κοινωνία (και συνεπώς γνώση) του Θεού, παραμένει πάντοτε η υψίστη και τελειότερα μορφή αποκαλύψεως του Θεού στην προσωπική, υπαρξιακή της έννοια («και αι χείρες ημών εψηλάφησαν»).

B. Η θέα του Θεού (κάθε μορφής Θεοπτία), είτε δια των αγίων εικόνων είτε δια της ασκητικής εμπειρίας, είναι θέα του ακτίστου φωτός πάντοτε με τη μορφή που αυτό αποκαλύπτεται εν Χριστώ και όχι ανεξάρτητα από αυτό, είναι δηλαδή στην ουσία Χριστοφάνειες. (Αυτό πρέπει να τονισθεί για αποφυγή παρεξηγήσεων που

δυστυχώς αρχίζουν να πληθαίνουν). Ως απόδειξη αρκεί να αναφερθεί ως προς μεν τις εικόνες η όλη επιχειρηματολογία των αγίων Ιωάννου του Δαμασκηνού, Θεόδωρου Στουδίτου κλπ. Εικονοφίλων, ότι η ενσάρκωση είναι αυτή που επιβάλλει την προσκύνηση των εικόνων ως μορφών αποκαλύψεως του Θεού, ως προς δε την εμπειρία του ακτίστου φωτός, το ότι το φως αυτό εννοείται από τους ιερούς Ησυχαστάς ως το θαβώρειο φως, δηλαδή ως μετοχή στο φως που έλαμψε από το ιστορικό σώμα του Χριστού.

Επιστρέφοντας στη σχέση Γραφής – δογμάτων, σημειώνουμε λοιπόν, ότι κάθε δόγμα, σε οτιδήποτε και αν αφορά (ακόμα και το θέμα της Αγίας Τριάδος), είναι στην ουσία υπόμνημα στο γεγονός του Χριστού μέσω του οποίου αποκαλύπτεται ο Θεός ως βιωματική υπαρξιακή σχέση δηλαδή αλήθεια. (Δεν είναι τυχαίο π.χ. ότι και η Α΄ Οικουμενική Σύνοδος ενώ θεμελίωσε την Τριαδική θεολογία, το έκανε αυτό με αφορμή και βάση την αλήθεια περί του Προσώπου του Χριστού – το ίδιο και όλες οι μετέπειτα Οικουμενικές Σύνοδοι, έστω και αν ασχολήθηκαν με όλα τα θέματα).

Αυτό σημαίνει ότι η Αποστολική εμπειρία που καταγράφεται στη Βίβλο αποτελεί το πρώτο δόγμα, το οποίο ερμηνεύουν τα άλλα δόγματα. Δεν μπορεί συνεπώς, κανένα δόγμα να προσκρούει σ' αυτή την εμπειρία, αλλά να την ερμηνεύει μόνο. Η αποστολική εμπειρία και παράδοση είναι αποφασιστικής σημασίας για το δόγμα. Έτσι έχουμε μια συνέχεια των δογμάτων, μια αλληλουχία των δογμάτων, που μοιάζουν σαν εικόνες του Χριστού ζωγραφισμένες από διάφορους ανθρώπους κατά διάφορες εποχές και με τα μέσα που κάθε εποχή διαθέτει. Η αλληλουχία αυτή είναι αφ' ενός εξωτερική (= πιστότητα στην προηγούμενη παράδοση και τελικά στη Βίβλο), αφ' ετέρου εσωτερική (= διάσωση της ίδιας υπαρξιακής σχέσεως Θεού, ανθρώπου και κόσμου, που πραγματώθηκε και αποκαλύφθηκε στο Χριστό).

4. Το έργο του Αγίου Πνεύματος στη διατύπωση των δογμάτων

Η Θεοφάνεια ως Χριστοφάνεια, που αποτελεί τη βάση του δόγματος, περιέχει δύο βασικά προβλήματα. Το ένα είναι ότι πρέπει να καλυφθεί ο χρόνος που χωρίζει τον ιστορικό Ιησού και την εποχή του (Αποστολική εποχή) από τις επόμενες γενεές – εποχές, στις οποίες διατυπώνεται το δόγμα:

Με ποιον τρόπο είναι δυνατή η γεφύρωση του χρονικού αυτού χάσματος;

Το δεύτερο είναι ότι μέσα στην ίδια την ιστορική θεοφάνεια εν Χριστώ, υπάρχει η διάσταση του «ήδη και όχι ακόμα»: στον ιστορικό Χριστό και την εμπειρία των πρώτων αποστόλων έχουμε την αποκάλυψη του Θεού «εν εσόπτρω και εν αινίγματι» και όχι «πρόσωπον προς πρόσωπον». Η πλήρης «πρόσωπον προς πρόσωπον» αποκάλυψις είναι εσχατολογική πραγματικότητα. Ο Χριστός φέρει μια προεικόνιση και πρόγευση της Βασιλείας, της πλήρους δηλαδή και αμέσου προσωπικής γνώσεως του Θεού. Μέχρις ότου έλθει η «εσχάτη ημέρα», κανείς προφήτης ή άγιος δεν έχει

πλήρη γνώση του Θεού σε μια σταθερή και αμετάβλητη μορφή. Πώς είναι δυνατόν η πρόγευση αυτή του παραδείσου, της πλήρους γνώσεως του Θεού να πραγματοποιηθεί από τώρα με πλήρη βεβαιότητα ότι το κηρυττόμενο δόγμα εκφράζει αυτή την προεικόνιση και προσφέρει αυτή την πρόγευση με πιστότητα και ακρίβεια;

Με άλλα λόγια το δόγμα ως πιστή εικόνα του Χριστού, που αποκαλύπτει τον Θεό, πρέπει να είναι πιστή ως προς δύο διαστάσεις:

A. Πιστή εικόνα του ιστορικού Χριστού (= παρελθόν), και

B. Πιστή εικόνα του μέλλοντος, εσχατολογικού Χριστού και της Βασιλείας Του. (Πρβλ. Βυζαντινή εικόνα: Δεν αρκείται στην ιστορική αναπαράσταση, αλλά εικονίζει τη μελλοντική κατάσταση π.χ. εικόνα Πεντηκοστής). Το έργο αυτό της γεφυρώσεως του παρόντος (= δόγμα) με το παρελθόν (ιστορική Χριστοφάνεια) και το μέλλον (= Δευτέρα Παρουσία) είναι το κατ' εξοχήν έργο του Αγίου Πνεύματος στη θεία Οικονομία.

«Έδοξε τω Αγίω Πνεύματι και ημίν» (Πράξεις 15/ιε' κεφ.), είναι η απόφαση της Αποστολικής Συνόδου. Αποτελεί πάγια πεποίθηση της Εκκλησίας ότι τα δόγματα είναι κατ' έμπνευσιν του Αγ. Πνεύματος, όπως και η Γραφή («πάσα γραφή θεόπνευστος...» Β' Τιμ. 3/γ' 16). Αλλά αυτό χρειάζεται πολλή προσοχή, γιατί μπορεί να νοηθεί κατά διαφόρους τρόπους. Έτσι: Η παρουσία του Αγ. Πνεύματος και η ενέργειά Του είναι δυνατόν να νοηθεί ως ένα είδος μαγικής και μηχανικής επεμβάσεως του Θεού. Αυτό θυμίζει την «θεοπνευστία» των αρχαίων Ελλήνων (Μαντεία, χρησμοί κλπ). Δηλαδή η προσωπική ελευθερία αφαιρείται: οι συγγραφείς της Βίβλου και οι Πατέρες των Συνόδων ήταν άβουλα όργανα του Πνεύματος. Αυτό είναι μια αντίληψη που επικράτησε στη Δύση (από όπου προήλθε) με τη μορφή του λεγομένου Fundamentalismus.

Η παρουσία και ενέργεια του Πνεύματος είναι δυνατόν να νοηθεί ως αποτέλεσμα ηθικών μεταβολών στον άνθρωπο. Όταν λέμε: «Ηθικές μεταβολές» εννοούμε ευρύτερα κάθε βελτίωση του ανθρώπου οφειλόμενη στη δική του προσπάθεια (π.χ. κάθαρση από τα πάθη, αρετές κλπ).

Η ενέργεια του Αγίου Πνεύματος είναι δυνατόν να νοηθεί ως αποτέλεσμα ενός γεγονότος κοινωνίας, τόσο με κατακόρυφες όσο και με οριζόντιες διαστάσεις, δηλαδή ως αποτέλεσμα της κοινωνίας της εκκλησιαστικής κοινότητας.

Από τις δυνατότητες αυτές, η πρώτη πρέπει να αποκλεισθεί εντελώς: Το Άγιο Πνεύμα είναι Πνεύμα ελευθερίας και δεν βιάζει τον άνθρωπο. Εξ άλλου το γεγονός του Χριστού, η ίδια η φύση της Χριστοφάνειας είναι τέτοια, ώστε να σέβεται πλήρως την ελευθερία του ανθρώπου.

Η δεύτερη δυνατότητα έχει περισσότερη αξία και βαρύτητα και ταιριάζει στις προϋποθέσεις της ασκητικής εμπειρίας, που όπως είδαμε πρέπει πάντοτε να λαμβάνεται υπ' όψιν: Χωρίς κάθαρση από τα πάθη δεν είναι δυνατόν να δει κανείς το Θεό (π.χ. όποιος μισεί τον αδελφό του δεν μπορεί να δει τον Θεό. Πρβλ. Α' Ιωάννου). Με το ίδιο πνεύμα ο άγιος Γρηγόριος ο θεολόγος αποκρούει τους Ευνομιανούς, οι οποίοι είχαν δημιουργήσει μια εντελώς διανοητική θεολογία που επέτρεπε στον καθένα να «θεολογεί», ακόμη «και μετά τους ιππικούς και τα άσματα και την γαστέρα... ος και τούτο (η θεολογία) μέρος τρυφής...», τονίζοντας ότι «ου παντός... το περί Θεού φιλοσοφείν, ου παντός», αλλά «των εξητασμένων και διαβεβηκότων εν θεωρία και προ τούτων και ψυχήν και σώμα κεκαθαρμένων ή καθαιρομένων το μετριώτατον». Αν όμως η άσκηση ληφθεί ως μεμονωμένη και αυτάρκης προϋπόθεση, τότε πάσχει από δύο σοβαρά ελαττώματα: Του ατομικισμού και του ηθικισμού. Δηλαδή κινδυνεύουμε να πιστέψουμε ότι ο Θεός αποκαλύπτεται σε άτομα μεμονωμένα και υπό προϋποθέσεις ανθρώπινων επιτευγμάτων.

Γι' αυτό η δεύτερη αυτή δυνατότητα πρέπει οπωσδήποτε να συνδυασθεί με την τρίτη που είναι η εκκλησιολογική μορφή ενεργείας του Αγ. Πνεύματος.

Για να κατανοηθεί αυτό θα πρέπει πριν από όλα να απαλλαγούμε από μια εσφαλμένη αντίληψη που έχουμε, ότι δηλαδή το Άγιο Πνεύμα ενεργεί επί μεμονωμένων ατόμων. Η αντίληψη αυτή είναι τόσο διαδεδομένη ώστε να ξενίζει ίσως το ότι την αποκαλούμε εδώ «εσφαλμένη». Όσοι την υποστηρίζουν παραγνωρίζουν μια θεμελιώδη διάκριση μεταξύ της ενεργείας του Αγ. Πνεύματος στην Παλαιά Διαθήκη και εκείνης στην Καινή Διαθήκη. Στην Παλαιά Διαθήκη το Πνεύμα δίδεται σε ορισμένα άτομα (προφήτες, βασιλείς κλπ) και όχι στο σύνολο του λαού του Ισραήλ. Στη Μεσσιανική όμως εποχή που εισάγεται στην Καινή Διαθήκη με την έλευση του Μεσσία, το Πνεύμα αναμενόταν να δοθεί σε όλο το λαό του Θεού. Γι' αυτό στην εξιστόρηση της Πεντηκοστής, ο Λουκάς χρησιμοποιεί τη φράση του προφήτη Ιωήλ: «εν ταις εσχάταις ημέραις εκχεώ από του Πνεύματός μου επί πάσαν σάρκα... λέγει Κύριος Παντοκράτωρ»

Αποτέλεσμα τούτου είναι ότι στην Κ.Δ. όλοι οι βαπτισμένοι Χριστιανοί εθεωρούντο ως έχοντες το Άγιο Πνεύμα και ως διαθέτοντες διάφορα χαρίσματα. Αν μελετήσουμε προσεκτικά το κεφ. 12/ιβ' της Α' Κορινθίους θα δούμε ότι για τον Απ. Παύλο το να είσαι μέλος της Εκκλησίας, ισοδυναμεί με το να έχεις κάποιο χάρισμα του Πνεύματος. Επειδή οι Κορίνθιοι είχαν την αντίληψη ότι μερικοί είναι πιο χαρισματούχοι από τους άλλους, ο Παύλος αποκρούει έντονα την αντίληψη αυτή και τονίζει ότι όλοι έχουν κάποιο χάρισμα, ακόμα και αυτοί που ασκούν απλό έργο διακυβερνήσεως κλπ. Εκεί κτυπάει ο Παύλος αλύπητα κάθε μορφή πνευματικού «ελιτισμού» και τονίζει ότι ακόμα και αν έχει κανείς γνώση ή πίστη ώστε «όρη μεθιστάνειν» μπορεί να μη είναι τίποτε αν δεν έχει «αγάπην».

Τι σημαίνει «αγάπη» εδώ; Αν δούμε το κείμενο στο σύνολό του (κεφ. 11 – 14) και όχι σε μεμονωμένα χωρία, θα δούμε ότι «αγάπη» εκεί για τον Παύλο σημαίνει την κοινωνία που δημιουργεί η κοινότητα της Εκκλησίας. Δεν πρόκειται για κάποιο συναίσθημα του ατόμου (καλή πρόθεση κλπ), αλλά για την αλληλοεξάρτηση των μελών της εκκλησίας σε ένα σώμα. «Αγάπη» θα πει να μη λες ότι εγώ είμαι η κεφαλή και δεν χρειάζομαι τα πόδια κλπ – αυτό τονίζει εκεί ο Παύλος. Δηλαδή την αλληλοεξάρτηση των χαρισμάτων.

Ακριβώς γι' αυτό το λόγο ο Παύλος καταλήγει στην επιστολή να ονομάσει το Άγιο Πνεύμα «κοινωνία». Στη Β' Κορινθίους 13/ιγ' 13 μάλιστα, φαίνεται ότι πρόκειται για μια έκφραση που υπάρχει προ του Παύλου στη λειτουργική χρήση των πρώτων Εκκλησιών και που παραμένει έκτοτε βασικό στοιχείο της Θείας Ευχαριστίας. Το Πνεύμα όπου πνέει δημιουργεί κοινωνία, και καταστρέφει τον ατομισμό. Αυτό πρέπει να το κατανοήσουμε καλά. Την αντίληψη αυτή περί Αγ. Πνεύματος είχαν και οι Πατέρες της Εκκλησίας. Θα μπορούσε κανείς να προσκομίσει πολλά χωρία από τους Πατέρες των πρώτων αιώνων, όπως ο άγιος Ειρηναίος κ.ά. Χαρακτηριστικά αναφέρουμε τον άγιο Γρηγόριο Ναζιανζηνό, ο οποίος τονίζει ιδιαίτερα την προσωπική «θεωρία», και γι' αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία ο τρόπος, με τον οποίο αναφέρεται στο Άγιο Πνεύμα. Στο 12ο Λόγο του, συγκρίνει τον πόθο της θεωρίας με το Πνεύμα ως εξής: από το ένα μέρος υπάρχει ο πόθος της θεωρίας, δηλαδή η τάση προς την ησυχίαν, την κάθαρση του νοός και τη θεωρία. Αυτό όμως δεν είναι εκεί που οδηγεί το Πνεύμα. Το Πνεύμα φέρει *«εις μέσον (= σύναξη εκκλησίας) άγειν και καρποφορείν τω κοινώ (= εκκλησιαστική κοινότης) βούλεται και τούτο ωφελείσθαι, το ωφελείν αλλήλοις και δημοσιεύειν την έλλαμψιν»*. Γι' αυτό η εκκλησία «κατηρτισμένη» (= εν συνάξει) είναι για τον άγιο Γρηγόριο τόσο ανώτερη από την εμπειρία της θεωρίας όσο ο ουρανός από ένα άστρο, ή ο κήπος από ένα φυτό, ή το σώμα από ένα μέλος. Αυτό για τους Πατέρες είναι το κύριο έργο του Πνεύματος, να οδηγεί στην Εκκλησία και όχι σε μεμονωμένες απλώς προσωπικές εμπειρίες.

Συνεπώς όλα τα χαρίσματα της Εκκλησίας είναι απαραίτητα για την Αποκάλυψη του Θεού – όχι μόνο μερικά και μεμονωμένα. Και τούτο γιατί κανένα χάρισμα δεν είναι νοητό χωρίς αλληλοεξάρτηση από τα άλλα. Η Εκκλησία έχει ποικιλία χαρισμάτων – δεν έχουν όλοι «γνώση», όλοι ιαματικές ικανότητες, όλοι γλωσσολαλία, όλοι διοικητικές ικανότητες κλπ. Δεν είναι όλοι «θεόπτες» με τον ίδιο τρόπο. Κανείς πάντως δεν μπορεί να δει το Θεό μόνος του και ανεξάρτητα από τα άλλα χαρίσματα. Το Πνεύμα ενεργεί ως κοινωνία και αυτό σημαίνει: στο σώμα της Εκκλησίας.

Έτσι φτάνουμε στο συμπέρασμα και ως προς τα δόγματα, ότι η αποκάλυψη της αληθείας προϋποθέτει πάντοτε την κοινωνία και κοινότητα της Εκκλησίας για να είναι ένα δόγμα αλήθεια. Τι σημαίνει αυτό συγκεκριμένα;

5. Το έργο της Εκκλησίας στη διατύπωση των δογμάτων

Τί είναι η Εκκλησία και πώς ενεργεί στη διαμόρφωση των δογμάτων;

Περισσότερα περί Εκκλησίας θα πούμε στο οικείο κεφάλαιο, αλλά σε σχέση ειδικά με τα δόγματα σημειώνουμε τα εξής:

Η Εκκλησία είναι η κοινωνία και κοινότητα εκείνη, δια της οποίας και μέσα στην οποία η νέα υπαρξιακή σχέση, μεταξύ Θεού, ανθρώπου και κόσμου, όπως αυτή εμφανίζεται και πραγματοποιείται στο πρόσωπο του Χριστού, φανερώνεται και πραγματώνεται. Δηλαδή, στην Εκκλησία ο κόσμος όλος με επικεφαλής τον νέο Αδάμ – Χριστό, γνωρίζει τον Θεό ως Πατέρα και «σώζεται» έτσι από την αλλοτρίωση και τη φθορά. Η γνώση και αποκάλυψη του Θεού είναι έτσι εμπειρική πραγματικότητα στο σώμα της Εκκλησίας με τη μορφή της σχέσεως πατρότητας – υιότητας στην οποία ενσωματώνεται όλος ο κόσμος, γινόμενος «Σώμα Χριστού». Συνεπώς, η Εκκλησία ως το σώμα του Χριστού με αυτή την έννοια είναι η μόνη ορθή και πλήρης υπαρξιακή μορφή γνώσεως του Θεού δια μέσου του πλέγματος των σχέσεων που πραγματώνει η κοινότητα.

Για να είναι η πλήρης αποκάλυψη της υπαρξιακής αυτής μορφής γνώσεως του Θεού η Εκκλησία, πρέπει να έχει τα εξής στοιχεία που προκύπτουν από τον παραπάνω ορισμό:

A. Να είναι κοινότητα – σύναξη όλων των μελών της Εκκλησίας. Όλα τα βαπτισμένα μέλη της Εκκλησίας, εφ' όσον διατηρούν τη σχέση Θεού – ανθρώπου – κόσμου όπως αποκαλύφθηκε και πραγματώνεται στο Χριστό, είναι απαραίτητα για να απαρτισθεί το σώμα που θα φανερώσει το Χριστό. Οι λαϊκοί, συνεπώς, που παραμένουν πιστοί στη βαπτισματική σχέση Θεού – κόσμου, έχουν καίρια σημασία για την αποκάλυψη της αληθείας του Υιού ως της νέας αυτής σχέσεως Θεού – κόσμου.

B. Να έχει επικεφαλής της κοινότητας ένα λειτούργημα, το οποίο θα εκφράζει την παρουσία του Χριστού και των Αποστόλων, ως εκείνων που θα κρίνουν εκάστοτε για την πιστότητα της κοινωνίας στην αρχική εικόνα του σώματος του Χριστού, όπως αυτή αποκαλύφθηκε και βιώθηκε στην εποχή της Καινής Διαθήκης (πρβλ. ανωτέρω). Το λειτούργημα αυτό δεν μπορεί να είναι άλλο από τον ηγούμενο της ευχαριστιακής κοινότητας επίσκοπο ως εικόνα του Χριστού, περιστοιχιζόμενο από τους πρεσβυτέρους, ως εικόνες των Αποστόλων. Αυτό επεκράτησε από τον 2ο μ.Χ. αιώνα κ.ε. (Ιγνάτιος Αντιοχείας) χωρίς διακοπή (μέχρι τη Μεταρρύθμιση στη Δύση), γιατί στη Θεία Ευχαριστία η κοινότητα της Εκκλησίας ζη και φανερώνει κατ' εξοχήν τη Χριστοκεντρική αυτή σχέση – αποκάλυψη μεταξύ Θεού και κόσμου. Εκεί η γνώση του Θεού βιώνεται ως φανέρωση της νέας, σωτήριας σχέσης Θεού – κόσμου όπως πραγματώνεται στο Χριστό (περισσότερα στο οικείο κεφάλαιο).

Συνεπώς η ηγεσία της ευχαριστιακής κοινότητας στο πρόσωπο του επισκόπου, εκφράζει την πίστη της κοινότητας αυτής «εν ενί στόματι και μια καρδία», όπως λέγεται στη Θεία Ευχαριστία, δηλαδή ως ομοφωνία και όχι ως διαφωνία.

Γ. Επειδή η Εκκλησία δεν αποτελείται από μία μόνο κοινότητα, αλλά από πολλές, η έκφραση της πίστεως όλης της Εκκλησίας «της κατά την οικουμένην», γίνεται πραγματικότητα, όταν όλες οι κοινότητες δια των επί κεφαλής των επισκόπων συμπέσουν στην ίδια πίστη. Όταν, όπως λέγει ο Άγιος Ιγνάτιος Αντιοχείας «οι επίσκοποι οι ανά τα πέρατα της οικουμένης εν Ιησού Χριστού γνώμη εισί». Έτσι οι σύνοδοι των επισκόπων ως εκφραστών της ομοφωνίας των κοινοτήτων τους εκφράζουν την ορθή πίστη της Εκκλησίας κατά τον πληρέστερο τρόπο. Τα δόγματα, συνεπώς, της Εκκλησίας που εκφράζονται από συνόδους, όταν μάλιστα οι σύνοδοι αυτές περιλαμβάνουν ή εκπροσωπούν όλους τους επισκόπους (οικουμενικές σύνοδοι), εκφράζουν την πίστη της Εκκλησίας και αποκαλύπτουν τη γνώση του Θεού στη σχέση του με τον κόσμο εν Χριστώ κατά τον πληρέστερο τρόπο.

Δ. Για να είναι όμως ζωντανή πραγματικότητα και όχι απλή λογική ή εκφραστική διατύπωση το δόγμα, πρέπει διαρκώς να περνάει μέσα από την κοινότητα της Εκκλησίας, από όλα δηλαδή τα μέλη της, ως διαρκής επιβεβαίωση και αποδοχή του από τη συνείδηση του πληρώματος της Εκκλησίας. Αυτή η «αποδοχή» (Rescriptio) δεν έχει στην Ορθόδοξη Εκκλησία νομική μορφή (δεν προβλέπονται δηλαδή συγκεκριμένες διαδικασίες αποδοχής των δογμάτων από το πλήρωμα), αλλά ενεργεί θετικά μεν ως το λειτουργικό «Αμήν» των λαϊκών, χωρίς το οποίο τίποτε δεν μπορούν αυθεντικά να επιτελέσουν λειτουργικά ή κηρύξουν και διατυπώσουν δογματικά οι επίσκοποι. Αρνητικά δε, αν τυχόν χρειασθεί, σε περιπτώσεις διαφωνίας μεταξύ επισκόπων και πληρώματος (π.χ. Σύνοδος Φλωρεντίας). Αλλά πάνω απ' όλα το πέρασμα, η «κυκλοφορία» του δόγματος μέσα στο σώμα, στις φλέβες, ολόκληρης της κοινότητας, γίνεται με τη βίωση του δόγματος για την οποία μιλήσαμε πιο πάνω (με την ποικιλία των χαρισμάτων).

Έτσι ολόκληρη η Εκκλησία, κλήρος με επί κεφαλής τους επισκόπους, και λαός, συμμετέχει στη διαμόρφωση των δογμάτων ως ζωντανών και εμπειρικών αληθειών που αποκαλύπτουν το Θεό ως Πατέρα του Ιησού Χριστού και δι' αυτού ολοκλήρου του κόσμου με επί κεφαλής τον Θεάνθρωπο. Οι επίσκοποι έχουν ως ιδιαίτερο λειτούργημα – χάρισμα (και ευθύνη) τη συγκρότηση συνόδων, μέσα από τις οποίες θα ομολογείται η πίστη – δόγμα ως κοινή και ομόφωνη «γνώση» του Θεού όλων των Εκκλησιών. Γι' αυτό και εναπόκειται σ' αυτούς να διατυπώνουν τα δόγματα. Αλλά η ολοκλήρωση του δόγματος απαιτεί την κυκλοφορία, αποδοχή και βίωσή του από ολόκληρο το πλήρωμα της Εκκλησίας.

6. Το κύρος και η αυθεντία των δογμάτων

Από όσα είπαμε ως τώρα, καταφαίνεται ότι:

A. Τα δόγματα αντλούν το κύρος τους από την πιστότητα, την οποία εμφανίζουν, ως προς την αρχική εικόνα της υπαρξιακής σχέσεως Θεού – κόσμου, η οποία όχι απλώς αποκαλύπτεται ως νοητική «γνώση», αλλά πραγματώνεται ως κοινωνία Θεού – ανθρώπου – κόσμου εν Χριστώ, στην εμπειρία των πρώτων Μαθητών και αποστολικών κοινοτήτων, και όπως καταγράφεται στην Καινή Διαθήκη.

B. Για να έχουν κύρος και αυθεντία τα δόγματα, προϋποτίθεται ότι λειτουργεί σωστά η ευχαριστιακή κοινότητα, ότι δηλαδή είναι σωστά δομημένη με τα στοιχεία που αναφέραμε πιο πάνω, και ότι λειτουργεί ως κοινωνία όλων των χαρισμάτων και τάξεων. Το κύρος των δογμάτων, συνεπώς, δεν επιβάλλεται άνωθεν στο όνομα μιας εξουσίας που νοείται δικανικά (= ως ενυπάρχουσα εξ ορισμού σε κάποιο θεσμό), αλλά εμφανίζεται και εδραιώνεται ως το «Αμήν» ολοκλήρου του πληρώματος. Από τη στιγμή πάντως που το δόγμα θα ολοκληρωθεί κατ' αυτόν τον τρόπο και θα εδραιωθεί στη συνείδηση της Εκκλησίας, το κύρος του καθίσταται αμετάκλητο και το μόνο που επιτρέπεται πλέον είναι η βίωση και η ερμηνεία του (από τη δογματική θεολογία, την άσκηση, την υμνογραφία, την αγιογραφία κλπ).

Έτσι ό,τι «θεσπίστηκε» (με την παραπάνω έννοια) ως «δόγμα» έχει απόλυτο κύρος και αυθεντία και καμιά μεταγενέστερη σύνοδος ή θεολογία δεν επιτρέπεται να το «άρει», για να το μετατοπίσει, παρά μόνο να το ερμηνεύσει, διατυπώνοντας ίσως νέα δόγματα, τα οποία όμως για να γίνουν δόγματα με κύρος και αυθεντία ισάξια με τα προηγούμενα, πρέπει να πληρώσουν τις προϋποθέσεις που είπαμε παραπάνω.

Γ. Από αυτά καταφαίνεται η έννοια που έχει το αλάθητο των δογμάτων (και της Εκκλησίας). Για τους Ορθοδόξους το αλάθητο δεν συνίσταται σε κανένα θεσμό καθαυτό (π.χ. σύνοδοι, επίσκοποι), ούτε σε κάποια ηθική τελειότητα ή ατομική εμπειρία και δια της εμπειρίας γνώση του. Οι άγιοι ή οι γέροντες, ως άτομα δεν είναι αυτομάτως και εξ ορισμού αλάθητοι. Το αλάθητο είναι αποτέλεσμα της «κοινωνίας του Αγίου Πνεύματος», το Οποίον «όλον συγκροτεί τον θεσμόν της Εκκλησίας». Αλάθητος συνεπώς, δεν είναι κανένας ως άτομο, δηλαδή λαμβανόμενος καθαυτόν χωρίς αναφορά στα άλλα χαρίσματα και λειτουργήματα της Εκκλησίας. Ο καθένας όμως μπορεί εμπειρικά να εκφράσει την αλήθεια της Εκκλησίας που διατυπώνουν οι σύνοδοι των επισκόπων κατά τρόπον «αλάθητο», αν είναι πιστός στην αλήθεια αυτή (π.χ. ένας υμνογράφος ή ένας αγιογράφος ή ένας ασκητής ή ένας μάρτυρας ή ένας απλός Χριστιανός που ζει πιστά και ταπεινά ως μέλος του ευχαριστιακού σώματος της Εκκλησίας).

Δ. Ειδικά για τη δογματική θεολογία είναι προφανές ότι δεν μπορεί να διεκδικήσει το αλάθητο με την ίδια έννοια που το διεκδικούν τα θεσπισμένα δόγματα. Πολλοί θεολόγοι συγχέουν τα δόγματα με τη θεολογία των Πατέρων ως προς την αυθεντία: «Το λέγει ο δείνα πατήρ, άρα αλάθητο». Αυτό δημιουργεί επικίνδυνη σύγχυση. Για να γίνει καθολικού κύρους μια πατερική θέση, πρέπει να περάσει από το καμίνι της «κοινωνίας του Αγίου Πνεύματος» που περιγράψαμε πιο πάνω, και δεν αρκεί η αγιότητα ή το προσωπικό κύρος του Αγίου Πατρός για να την κάνει ισάξια με τα δόγματα. Π.χ. ο Μ. Αθανάσιος εξέφρασε σωστά την πίστη της Εκκλησίας πριν δογματίσει η Α΄ Οικουμενική Σύνοδος. Αλλά μόνον όταν εδραιώθηκε στην Εκκλησία η διδασκαλία της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου κατέστη η θεολογία του Αθανασίου αλάθητο «δόγμα» με υποχρεωτική καθολική αποδοχή.

Γεννάται βέβαια το ερώτημα, τι γίνεται σε περιόδους που δεν λειτουργεί η οικουμενική σύνοδος και δεν θεσπίζονται τα δόγματα. Στην περίπτωση αυτή η Εκκλησία ζει και ομολογεί την αλήθεια της Χριστοφάνειας του Θεού δια μέσου ποικίλων μορφών εμπειρίας και ομολογίας, δια μέσου νέων πατέρων (η Εκκλησία πάντοτε έχει Πατέρες – δεν σταμάτησε η Πατερική εποχή τον 9ο αιώνα όπως επεκράτησε στη Δύση να λέγεται).

Αλλά οι Πατέρες αυτοί ερμηνεύουν τα δόγματα, χωρίς να παράγουν δόγματα, δηλ. χωρίς να αξιούν καθολικό κύρος στην κατά την Οικουμένην εκκλησία για όσα λένουν. Έτσι και προκειμένου για τη Δογματική (για όλους εμάς που ασχολούμεθα είτε ως διδάσκοντες είτε ως διδασκόμενοι με τα ιερά δόγματα), αυτό που επιχειρείται είναι μια ερμηνεία (υπαρξιακή) των δογμάτων, η οποία δεν μπορεί να αξιώνει καθολικό κύρος.

Είναι κάπως υπερβολικό, αν όχι αυθάδες, να αξιώνει ένας θεολόγος ότι η δική του ερμηνεία είναι εκείνη που εκφράζει πλήρως και έγκυρα την ερμηνεία των δογμάτων. Όλοι μας είναι δυνατόν να σφάλουμε, και γι' αυτό όλοι μας πρέπει να έχουμε την ταπείνωση να ακούμε ο ένας τον άλλο. Χωρίς αυτή την ταπείνωση, κινδυνεύουμε να ανακηρύξουμε τους εαυτούς μας σε αλάθητους πάπες, πράγμα που φαίνεται συχνά να συμβαίνει στην Ορθοδοξία, στην οποία ο κάθε θεολόγος έχει την τάση να είναι ένας «πάπας». Η αλήθεια αποκαλύπτεται και εδραιώνεται (= γίνεται αλάθητη) μόνο με την ταπεινή μας ένταξη στο σώμα της Εκκλησίας και με το να αφεθούμε στην κοινωνία και κοινότητα του Αγίου Πνεύματος. Γιατί ο Θεός γνωρίζεται τελικά μόνο «εν Πνεύματι» με την αγάπη. Αλλά περί αυτού στο επόμενο κεφάλαιο περί Γνωσιολογίας.

Β΄ ΠΕΡΙ ΓΝΩΣΕΩΣ ΚΑΙ ΠΙΣΤΕΩΣ

Περί γνώσεως

1. Γνώση πραγμάτων

Οι θεωρίες για τη λεγόμενη «φυσική αποκάλυψη» λένε πως ο άνθρωπος έχει μέσα του έμφυτη τη γνώση του Θεού, την οποία καλλιεργεί περαιτέρω. Γεννάται δηλαδή ο άνθρωπος με τη γνώση του Θεού. Άλλες πάλι θεωρίες λένε ότι δεν υπάρχει «φυσική αποκάλυψη» αλλά μόνο αποκάλυψη εκ μέρους του Θεού απ' ευθείας. Είναι ένα δίλημμα που αναπτύχθηκε κυρίως μεταξύ Προτεσταντών και Ρωμαιοκαθολικών. Πρωτοστάτης της απόψεως ότι δεν υπάρχει «φυσική αποκάλυψη» ήταν στη Δύση - και εξακολουθεί να είναι - ο Karl Barth.

Όπως και για άλλα θέματα, αυτό το πρόβλημα δεν υπάρχει μέσα στα πλαίσια της δικής μας Ορθόδοξης παραδόσεως και σκέψεως. Θα ήθελα, πριν αρχίσουμε να μιλάμε συγκεκριμένα για τις πατερικές απόψεις, τις απόψεις της Ορθοδόξου παραδόσεως στο θέμα της γνώσεως του Θεού, να θέσω γενικότερα το πρόβλημα τί είναι γνώση. Και εδώ θα αρχίσουμε εντελώς αντικειμενικά, ας πούμε, όχι ως θεολόγοι, αλλά ως σκεπτόμενοι άνθρωποι, ως επιστήμονες, αν θέλετε.

Τί είναι γνώση;

20

1. Γνώση πραγμάτων

Όταν λέμε ότι γνωρίζω κάτι, π.χ. το τραπέζι, αυτό σημαίνει ότι ενεργώ κατά τον εξής τρόπο: Το τραπέζι αυτό το εντοπίζω για να το ταυτίσω με τον εαυτό του. Ο Αριστοτέλης είχε εισηγηθεί αυτή τη βασική αρχή που έμεινε γνωστή ως το «τόδε τι» του Αριστοτέλους. Όταν δείξεις προς κάτι και το ταυτίσεις και πεις ότι: αυτό είναι «αυτό» και όχι κάτι άλλο, τότε το γνωρίζεις. Δηλαδή η γνώση έχει πάντοτε σχέση με κάποια ταύτιση. Από τη στιγμή που χάνεται η ταυτότητα ενός αντικειμένου, χάνεται και η γνώση. Εάν αυτό το τραπέζι δεν είναι αυτό το τραπέζι αλλά άλλο, τότε δεν το γνωρίζω. Δεν μπορώ να το ταυτίσω, σημαίνει: «δεν μπορώ να το γνωρίσω». Επομένως, η ταυτότητα ενός αντικειμένου ή όντος, είναι απαραίτητη προϋπόθεση για τη γνώση.

Τώρα, πώς ταυτίζουμε τα διάφορα αντικείμενα; (Αυτό έχει σχέση με τη γνωσιολογία της κάθε επιστήμης. Δεν μιλάμε τώρα ως θεολόγοι, αλλά, όπως είπαμε, γενικά). Και για να απλοποιήσω το πράγμα, σας θέτω το ερώτημα: «Με ποιο τρόπο ταυτίζω αυτό το τραπέζι και λέω συνεπώς ότι το γνωρίζω;»

Α. Ο τρόπος αυτός περιλαμβάνει σε πρώτη φάση μίαν αρνητική ενέργεια. Δηλαδή ταυτίζω αυτό το τραπέζι και λέω ότι είναι αυτό, αποκλείοντας κάτι άλλο. Δηλαδή λέω ότι το α είναι α και ότι δεν είναι β. Επομένως για να ορίσω το α, προσπαθώ να

πω τι δεν είναι το α, κάνοντας μια απόκρουση ενός άλλου όντος. Όταν λέω ότι είναι αυτό, σημαίνει ότι δεν είναι εκείνο.

Β. Η δεύτερη βασική ενέργεια που εμπεριέχεται στην πράξη της γνώσης είναι - ακριβώς επειδή κάνω αυτόν τον αποκλεισμό των άλλων αντικειμένων, - ότι είμαι υποχρεωμένος να θέσω όρια γύρω από το αντικείμενο γνώσεώς μου, να το ορίσω. (Προσέξτε, οι λέξεις έχουν σημασία). Τι σημαίνει «ορισμός»; Ο ορισμός εμπεριέχει την έννοια του όρου, των ορίων που θέτω γύρω από ένα αντικείμενο. Το εντοπίζω αποκλείοντας άλλα, και θέτω όρια γύρω του.

Γ. Η τρίτη ενέργεια που κάνω και η οποία είναι συνέπεια της δεύτερης, είναι ότι το περιγράφω (να μια λέξη πάλι που είναι γνωσιολογική, αλλά που σημαίνει ακριβώς αυτή την ταύτιση ενός αντικειμένου με τη μέθοδο της απομονώσεώς του). Περιγραφή ενός αντικειμένου σημαίνει ότι γράφω περίξ αυτού και κάνω ένα πλαίσιο. Λέω ότι το α είναι α, και δεν είναι β και δι' αυτού του τρόπου το γνωρίζω. Τώρα, πώς κάνω την περιγραφή; Την περιγραφή για να την κάνω, χρησιμοποιώ ορισμένες ιδιότητες, που έχει το αντικείμενο. Π.χ. αυτό το τραπέζι για να πω ότι το περιγράφω και το γνωρίζω περιγράφοντάς το, πρέπει να του δώσω ένα σχήμα. Εάν χάσει το σχήμα του, δηλαδή αυτό που ο χώρος και ο χρόνος μου επιτρέπει, θα πω ότι αυτό το τραπέζι είναι άλλο από εκείνο το τραπέζι. Το γνωρίζω ως άλλο. Φαντασθείτε εάν εκλείψει ο χώρος και ο χρόνος και εκλείψει και η δυνατότητα της απομονώσεως και της περιγραφής βάσει τού σχήματος του τραπέζιού, και ενωθεί αυτό το τραπέζι με το άλλο το τραπέζι σε απόλυτο βαθμό, τότε δεν μπορώ πλέον να το γνωρίζω το τραπέζι. Η ταυτότητα χάνεται και δημιουργείται σύγχυση των αντικειμένων. Χάνεται η γνώση.

Επομένως, η περιγραφή, με την έννοια αυτή της χρησιμοποιήσεως των ορίων που θέτει ο χώρος και ο χρόνος μεταξύ δύο αντικειμένων είναι απαραίτητο στοιχείο και πραγματοποιείται με βάση τις ιδιότητες που έχει ένα αντικείμενο (π.χ. το σχήμα του), και αυτό προχωρεί περισσότερο (ο Αριστοτέλης τα ανέλυσε όλα αυτά), με τις ιδιότητες των αντικειμένων, οι οποίες προέρχονται από μια κρίση που εκφέρει το υποκείμενο της γνώσεως. Δηλαδή λέω ότι αυτό το τραπέζι είναι τετράγωνο (καθώς προχωρεί η γνώση τού τραπέζιού ορίζω πλέον το σχήμα του και λέω ότι είναι τετράγωνο).

Αλλά από πού παίρνω την έννοια του τετραγώνου; Είναι μια έννοια. Ο Πλάτων θα έλεγε ότι είναι μια ιδέα που παίρνουμε από τον μόνιμο κόσμο των ιδεών και την εφαρμόζουμε στα αισθητά αντικείμενα. Ο Αριστοτέλης λέει ότι δεν είναι ιδέα, αλλά ιδιότητες που τις έχει το ίδιο το αντικείμενο. Έχουμε συνεπώς μέσα στο τραπέζι την ιδιότητα του τετραγώνου.

Εν πάσει περιπτώσει, αυτό για να το πω τετράγωνο πρέπει να χρησιμοποιήσω ένα λογικό σχήμα, το οποίο δεν εφαρμόζεται μόνο στο τραπέζι αλλά είναι γενικότερο.

Εφαρμόζεται και σε άλλα αντικείμενα. Δεν είναι μόνο το τραπέζι τετράγωνο. Εάν υποτεθεί ότι μόνο το τραπέζι στον κόσμο όλο είναι τετράγωνο, δεν θα μπορούσα να το πω τετράγωνο. Την έννοια του τετραγώνου, τη δανείζομαι από εμπειρία άλλου αντικειμένου. Και θα φθάσουμε και σ' αυτό (και θα δείτε πόσο καίριο είναι αυτό όταν πρόκειται για τη γνωσιολογία τού Θεού, που είναι ένα μεγάλο πρόβλημα).

Εν πάσει περιπτώσει, τώρα είμαστε στο σημείο που περιγράφουμε το αντικείμενο χρησιμοποιώντας τις διάφορες ιδιότητές του, οι οποίες εκτός από το σχήμα, περιλαμβάνουν και χίλια δυο άλλα πράγματα. Όσο πιο πολλές είναι οι ιδιότητες που προσθέτω, τόσο πιο πολύ το γνωρίζω το αντικείμενο. Π.χ. είναι τετράγωνο. Μετά πάω στο χρώμα. Έχει αυτό το χρώμα. Μετά πάω σε διάφορα άλλα χαρακτηριστικά του. Και καταλήγω βάσει αυτών - και αυτό είναι το αμέσως επόμενο στοιχείο - στη δυνατότητα να χρησιμοποιήσω το αντικείμενο. Και ορίζω το αντικείμενο βάσει πλέον της χρησιμότητάς του. Λέω ότι είναι τραπέζι, διότι κάθομαι και γράφω επάνω, ή τρώγω. Επομένως έχουμε πάντα μια λανθάνουσα χρησιμοθηρική πλευρά σε αυτή τη γνώση που προέρχεται από τον εντοπισμό των ιδιοτήτων ενός αντικειμένου. Διότι οι ιδιότητες αυτές αμέσως προσφέρονται για χρήση. Είτε η χρήση αυτή είναι αισθητική, (π.χ. είναι ωραίο), είτε το αντικείμενο είναι εντελώς εκμεταλλεύσιμο από πλευράς πραγματιστικής, οπότε το χρησιμοποιώ για κάποιο σκοπό.

Επομένως, συνοψίζω, στη γνώση ενός αντικειμένου, για να το γνωρίσουμε, να το ταυτίσουμε, έχουμε αποκλεισμό άλλου αντικειμένου, περιγραφή βάσει ιδιοτήτων που έχει το αντικείμενο αυτό με τη βοήθεια του χρόνου ή του χώρου.

Διότι δεν ταυτίζουμε μόνο αντικείμενα που βλέπουμε με τα μάτια μας, αλλά ταυτίζουμε και αντικείμενα που δεν βλέπουμε. Τον πατέρα μου τον ταυτίζω, τον γνωρίζω. Δεν ζει. Ο χρόνος όμως κατέστησε δυνατή την απομόνωσή του από εμένα. Αλλιώς θα υπήρχε σύγχυση μεταξύ του πατέρα μου και εμού. Αν τα πράγματα ήταν συγκεχυμένα δεν θα τον γνώριζα ποτέ. Τον γνωρίζω χάρη σε αυτή την απόσταση που ο χώρος και ο χρόνος δημιουργεί, όπως είπαμε για το τραπέζι. Επομένως αυτή η περιγραφή που κάνω με τη βοήθεια του χώρου και του χρόνου, με βοηθάει να ξεχωρίζω ότι το α είναι α και δεν είναι β. Τα πράγματα λοιπόν τα γνωρίζω βάσει αυτής της διαδικασίας της περιγραφής, η οποία με οδηγεί στην επισήμανση των ιδιοτήτων. Και λόγω της επισημάνσεως των ιδιοτήτων, οδηγούμαι και στη δυνατότητα, όπως είπα, της αξιολογήσεώς τους, και της χρησιμοποιήσεώς τους. Λέω ότι αυτό το τραπέζι είναι μεγαλύτερο από το άλλο, είναι καλύτερο από το άλλο κ.ο.κ. Αυτή η σύγκριση που κάνω, προσφέρει και τη δυνατότητα να το χρησιμοποιήσω μετά. Να πω: «τώρα θέλω ένα μεγαλύτερο τραπέζι, δεν μου κάνει αυτό». Όλη αυτή η διαδικασία της γνώσεως ενυπάρχει μέσα σ' αυτό που λέμε: «επιστημονική γνώση», η οποία εξαρτάται πάρα πολύ από το πολιτιστικό πεδίο και την πολιτιστική εποχή στην οποία ζει κανείς, για να δείτε ποιες από αυτές τις

ιδιότητες αποτελούν χρήσιμες ιδιότητες. Π.χ. στην αρχαία Ελληνική εποχή που έδινε σημασία στην ομορφιά, η ιδιότητα του σχήματος, της ομορφιάς, ήταν η βασική ιδιότητα για να γνωρίσεις κάτι. Στη σημερινή εποχή και ιδίως στη Δύση (όπου και βλέπουμε πόσο υποφέρουν οι θεωρητικές επιστήμες), η γνώση συνοδεύεται από τη χρήση. Εάν δεν προσφέρεις με τη γνώση κάτι που να είναι χρήσιμο και να παράγει αποτελέσματα, δεν προσφέρεις τίποτα. Είναι σαν να μην γνωρίζεις. Δεν ενδιαφέρει αυτή η γνώση. Τι να μιλάμε τώρα για το Θεό, ή την τέχνη. Τι μας προσφέρει; Ποια είναι τα αποτελέσματα; Και σήμερα στην Αγγλία κινδυνεύουν να κλείσουν οι θεωρητικές Σχολές, διότι η φιλοσοφία που επικρατεί είναι, «τι ωφελείται η βιομηχανία από αυτές τις Σχολές;... Δώστε τα λεφτά στις Σχολές που παράγουν αποτέλεσμα». Και πώς παράγεται αποτέλεσμα; Από αυτή τη διαδικασία της γνώσεως, η οποία καθορίζει και περιγράφει τις ιδιότητες των αντικειμένων, τις εντοπίζει και επομένως προσφέρει τη δυνατότητα της χρήσεως και τη δυνατότητα της ωφέλειας μέσω της γνώσεως αυτής.

Λοιπόν, αυτή είναι βασικά η μέθοδος που χρησιμοποιεί κανείς στην επιστήμη. Παρ' όλο που πρέπει εδώ να επισημάνουμε ότι μετά τον Αϊνστάϊν και κυρίως μετά τη σύγχρονη θεωρία των κβάντων έχουμε οπωσδήποτε μιαν αλλαγή της αντιλήψεως πως ο ερευνητής, δηλαδή ο γνωρίζων, παίρνει μιαν απόσταση έναντι του αντικειμένου της γνώσεώς του. Διότι, όπως ξέρετε, η φυσική επιστήμη σήμερα πιστεύει ότι ο ερευνητής είναι εμπλεγμένος μέσα στη διαδικασία γνώσεως του αντικειμένου και επηρεάζει αυτή τη γνώση. Δηλαδή το να γνωρίζω ότι αυτό το τραπέζι είναι τετράγωνο δεν είναι θέμα απλώς εντοπισμού της ιδιότητας του τετραγώνου που έχει αυτό το τραπέζι. Αλλά ο πειραματιζόμενος επηρεάζει το αποτέλεσμα του πειράματος. Δεν είναι επομένως το πείραμα απλώς το «αντικείμενο» το οποίο έχει κάποιες ιδιότητες. Τις ιδιότητες τις δίνουμε και εμείς. Και η γνώση είναι συνάρτηση της δικής μας εμπλοκής μέσα σ' αυτήν τη διαδικασία, σε σημείο που να αλλάζει εντελώς η γνώση. Δεν μπορούμε βέβαια να το αναπτύξουμε αυτό εδώ. Παρένθεση κάνουμε. Θέλω να πω όμως, ότι βασικά η κλασική, η προ του Αϊνστάϊν και εν πολλοίς η κοινή αντίληψη περί γνώσεως, έχει αυτά τα στοιχεία που σας περιέγραψα.

2. Γνώση του Θεού

Έκανα όλη αυτή την περιγραφή, για να σας θέσω αμέσως προ του εξής ερωτήματος:

Εάν όλα αυτά που είπα και που είναι απαραίτητα για τη γνώση ενός αντικειμένου θελήσετε να τα εφαρμόσετε στη γνώση του Θεού, τι ανακύπτει αμέσως;

-Μια παντελής αδυναμία να τα εφαρμόσετε. Και τούτο για τους εξής λόγους:

Α. Διότι πρώτα, κάνουμε τον αποκλεισμό ότι το α δεν είναι β. Αυτό σημαίνει ότι για να γνωρίσω το α, αυτό προϋποθέτει ότι υπάρχει κάτι άλλο δίπλα, το οποίο

αποκλείω. Επομένως, θα πρέπει να εννοήσουμε ότι με τον Θεό κάτι συνυπάρχει πάντοτε. Έστω και αν αυτό το κάτι είναι το τίποτα. Προσέξτε! Εδώ έχουμε δύσκολες έννοιες. Όπως η δημιουργία εκ του μηδενός. Είναι ένα τεράστιο πρόβλημα. Όταν λέμε ότι ο Θεός δημιουργεί από το μηδέν, τι είναι αυτό το μηδέν αφού δεν είναι ο Εαυτός Του; Αυτό το μηδέν για πολλούς (για το Θωμά τον Ακινάτο και τον Karl Barth μετά), είναι κάτι που ο Θεός αποκρούει. Άρα σαν να υπάρχει το μηδέν και ο Θεός λέει: «όχι, δεν θα ενεργήσει το μηδέν. Γενηθήτω ο κόσμος!» Το μηδέν απορρίπτεται. Κάτι λοιπόν αποκρούεις, κατά κάποιο τρόπο, για να ταυτίσεις τον Θεό. Εάν εφαρμόσεις τη μέθοδο αυτή στο Θεό, πρέπει να υποθέσεις πως ο Θεός είναι αυτό που δεν είναι Θεός. Τι είναι αυτό που δεν είναι Θεός; Είναι αδύνατο τον Θεό να τον συγκρίνεις με άλλα πράγματα, διότι χάνεις την έννοια του Θεού. Ο Θεός για να είναι Θεός, είναι τόσο μοναδικός, ώστε δεν συνυπάρχει με τίποτ' άλλο. Επομένως, δεν μπορώ να τον γνωρίσω αποκλείοντας κάτι άλλο.

Β. Το δεύτερο στοιχείο που είπαμε, η περιγραφή, που προϋποθέτει το χώρο και το χρόνο (δεν μπορώ να ταυτίσω κάτι χωρίς περιγραφή του μέσα στο χώρο και το χρόνο), πάλι δεν μπορεί να εφαρμοσθεί στο Θεό. Δεν μπορούμε να περιγράψουμε το Θεό, διότι τον Θεό για να τον περιγράψουμε πρέπει να εισαγάγουμε στην Ύπαρξή Του τον χώρο και τον χρόνο. Εάν όμως βάλεις το χώρο και το χρόνο, τότε γίνεται και ο Θεός ένα δημιούργημα με αρχή. Διότι και ο χρόνος και ο χώρος προϋποθέτουν κάποια αρχή. Εξ ου και η απόσταση μεταξύ των αντικειμένων, αυτό το κενό. Δεν μπορούμε να πούμε ότι ο Θεός περιγράφεται. Και οι Πατέρες τον ονομάζουν «Απερίγραπτο». Δεν μπορείς να περιγράψεις το Θεό. Απερίγραπτος σημαίνει ότι, όχι απλώς δεν μπορείς να πεις κάτι για το Θεό, αλλά δεν μπορείς να θέσεις όρια (περι-γράφω). Δεν μπορείς να πεις κάτι για το Θεό, όπως λες για το τραπέζι, ότι έχει αυτό το περίγραμμα. Επομένως, δεν μπορούμε να εφαρμόσουμε και αυτή τη μέθοδο της γνώσεως. Και εδώ έχουμε ένα πάρα πολύ λεπτό θέμα. Διότι συνηθίζουμε, κυρίως από τη Σχολαστική Θεολογία και μετά, να λέμε ότι γνωρίζουμε τον Θεό μέσω των ιδιοτήτων Του. Π.χ. σε όλες τις δογματικές, έχουμε ολόκληρη ανάλυση των ιδιοτήτων Του. Ο Θεός είναι Αγαθός, Παντοδύναμος, Δυνατός κλπ. Εδώ υπάρχει ένας μεγάλος κίνδυνος, και τον επεσήμανα όταν είπα ότι για να γνωρίσω βάσει των ιδιοτήτων του ένα αντικείμενο, πρέπει οπωσδήποτε τις ιδιότητες αυτές να τις αντλήσω από την εμπειρία άλλων αντικειμένων. Δεν μπορώ να τις βρω μόνο στο αντικείμενό μου. Π.χ. όταν λέω ότι το τραπέζι αυτό είναι δυνατό, αυτή την ιδιότητα του δυνατού εάν την έχει μόνο το τραπέζι αυτό, δεν μπορώ να την επισημάνω. Λέω πολλές φορές στους φοιτητές το παράδειγμα ενός ρολογιού. Πάρτε ένα ρολόι, και δείξτε το σε έναν ιθαγενή, έναν πρωτόγονο άνθρωπο που δεν έχει δει ρολόι, και καλέστε τον να το ταυτίσει μόλις το δει να κινείται. Θα το πετάξει και θα πει ότι είναι κάποιο ζώο. Κάτι θα του θυμίζει: «ένα ζώο». Δεν μπορεί να το γνωρίσει ως ρολόι, διότι δεν έχει ξαναδεί ρολόι. Αυτός έχει δει ζώα που κάνουν αυτές τις κινήσεις. Επομένως, η γνωστική του μέθοδος η

βασική, θα είναι να χρησιμοποιήσει τα ήδη γνωστά για να γνωρίσει τα καινούργια. Χρησιμοποιούμε κάτι ήδη γνωστό για να γνωρίσουμε τα καινούργια. Που σημαίνει, ότι η γνώση έχει να κάνει πάντα με μια εμπειρία. Δηλαδή γίνεται μια ταξινόμηση των αντικειμένων με βάση την υπάρχουσα εμπειρία.

Γνωρίζω, ας πούμε, ότι το ρολόι είναι αυτό το πράγμα που έχει αυτά τα χαρακτηριστικά. Τότε το γνωρίζω ως ρολόι. Αν δεν το γνωρίζω, αν δεν έχω δει ποτέ ρολόι, τότε δεν μπορώ να πω τι είναι ρολόι. Και καταλήγω στο συμπέρασμα, ότι όλες οι ιδιότητες που δίνω σ' ένα αντικείμενο κατά την πορεία της γνώσεως, είναι παρμένες από ιδιότητες που αφορούν και άλλα αντικείμενα και δεν είναι ποτέ μοναδικές αυτού του αντικειμένου.

(Φαντασθείτε κάποιον τόσο μοναδικό από πλευράς σωματικής ανατομίας, ώστε να μην μπορεί κανείς να τον γνωρίσει σχετίζοντάς τον με την εμπειρία άλλων ανθρώπων. Είναι αδύνατο να τον εξετάσει γιατρός. Για να γνωρίσει την αρρώστια του πρέπει να οπωσδήποτε να μοιάζει με τους άλλους ανθρώπους. Δεν μπορεί ο γιατρός να γνωρίζει τίποτε, το οποίο είναι μοναδικό. Όλη η γνώση μας βασίζεται ακριβώς στην υπόθεση ότι τα αντικείμενα της γνώσεώς μας, μοιάζουν μεταξύ των, έχουν κοινά χαρακτηριστικά).

Αν λοιπόν αυτό είναι αλήθεια, τότε για τον Θεό τι κάνουμε; Από πού αντλούμε τις ιδιότητες του Θεού; Για να πω, ας πούμε ότι ο Θεός είναι: «αγαθός». Από πού παίρνω την ιδιότητα του αγαθού; Ασφαλώς από την εμπειρία. Ξέρω ότι ο τάδε είναι αγαθός άνθρωπος. Ξέρω τη δύναμη του Θεού. Την αντλώ από την εμπειρία που έχω δυνατών ανθρώπων. Έτσι φθάνω κατόπιν προβολής αυτής της εμπειρίας στον Θεό. Ο Θεός είναι δημιουργήμα της δικής σου φαντασίας, της δικής σου εμπειρίας. Δεν είναι μοναδικά αυτά στο Θεό; Τα έχουν και άλλοι. Γι' αυτό πολλοί αντικαθιστούν το Θεό με αυτά τα αντικείμενα. Γιατί να φοβηθώ το Θεό και να μη φοβηθώ τον κεραυνό; Και οι δύο είναι δυνατοί. Οι ιδιότητες και οι πιο θετικές ακόμη, όπως «αγαθός», είναι ιδιότητες που δανειζόμαστε από τη γνώση και την εμπειρία αντικειμένων, που δεν είναι ο Θεός.

Αναφέρω χαρακτηριστικά την έννοια του Θεού ως Πατέρα, που είναι από τις πιο δύσκολες έννοιες και διότι εκεί εισχωρεί ανθρωπομορφισμός πολύς. Μαθαίνουμε τα παιδιά από μικρά να αποκαλούν το Θεό «Πατέρα», με ποια έννοια; Με βάση την εμπειρία που έχουν τα παιδιά απ' τον πατέρα τους στο σπίτι. Του αποδίδουν ιδιότητες, π.χ. να είναι πιο δυνατός από εκείνα, να κάνει πράγματα που αυτά δεν μπορούν να κάνουν, να τα προστατεύει. Και με όλα αυτά συλλήβδην το παιδί φτιάχνει μια ιδέα περί Θεού, όπως του τη δίνουμε εμείς. Την παίρνει και τι συμβαίνει; Όταν έλθει η ώρα της εφηβείας, και η ελευθερία αρχίζει να διαμορφώνεται και το παιδί θέλει να απαλλαγεί από την κηδεμονία του πατέρα του σπιτιού, έρχεται η κρίση τότε της πίστεως στο Θεό. Διότι όλο αυτό το πατρνάρισμα που θέλει να αποσειεί ο νέος είναι μπλεγμένο μέσα στη συνείδησή του με το Θεό,

και η επανάσταση, η αντίδραση απέναντι της αυθεντίας γενικά, τον οδηγεί σε επανάσταση απέναντι του Θεού. Και η κρίση της αθεΐας ακριβώς σ' αυτές τις στιγμές εμφανίζεται είτε το δει κανείς σε προσωπικό επίπεδο, είτε σε επίπεδο ιστορίας του πολιτισμού. Σε πολιτιστικές περιόδους, που ακριβώς έχουν την ίδια έμφαση στην ελευθερία εναντίον της αυθεντίας, τότε πέφτει και η ιδέα του Θεού. Γιατί; Διότι τον Θεό τον γνωρίσαμε, τον ταυτίσαμε με βάση εμπειρίες και ιδιότητες, τις οποίες πήραμε από την οικογένεια. Είναι λοιπόν αδύνατο εάν διατηρήσεις σωστά την ιδέα του Θεού και θέλεις να ταυτίσεις το Θεό – γιατί περί αυτού πρόκειται, - να αποφύγεις όλους αυτούς τους κινδύνους και να μην αποδόσεις στο Θεό ιδιότητες που να έχουν και άλλα αντικείμενα.

Και γι' αυτό όλη αυτή η πορεία, την οποία σας περιέγραψα, που φθάνει μέχρι της χρησιμοποιήσεως των εγνωσμένων αντικειμένων, εφαρμόζεται και στο Θεό με άσχημες επιπτώσεις. Η γνώση του Θεού συγχέεται πάρα πολλές φορές με τα αποτελέσματα τα οποία μας προσφέρει. Ξέρετε πόσοι άνθρωποι χάνουν την πίστη στο Θεό, γιατί δεν απαντά στις προσευχές τους; Όπως απορρίπτω αυτό το τραπέζι αν δεν μου χρησιμεύει, το αγνωώ εντελώς, έτσι και το Θεό αν είναι ένα άχρηστο αντικείμενο, Τον αγνωώ. Και η λέξη: «αγνώω» δεν σημαίνει απλώς ότι δεν υπάρχει, αλλά ότι δεν υπάρχει για μένα, δεν τον γνωρίζω, τον αγνωώ. Υπάρχει και συνειδητή άγνοια, ηθελημένη. Καταλαβαίνετε τι κινδύνους περιέχει η γνώση του Θεού, η γνωσιολογία, η οποία βασίζεται στις ιδιότητες του Θεού. Μπορεί να οδηγήσουν και στην τέλεια αθεΐα, διότι ο Θεός εξ ορισμού δεν μπορεί να μπει στα καλούπια αυτά, ούτε μπορεί να γίνει αντικείμενο εκμεταλλεύσεως. Διότι τότε μπορεί ανά πάσα στιγμή, όπως πατάω ένα κουμπί και δουλεύει ένα μηχάνημα, έτσι να πατάω το κουμπί της προσευχής και να περιμένω να έλθει η απάντηση. Αυτό είναι αντικειμενοποίηση του Θεού, και το χειρότερο είναι υποβιβασμός του Θεού στην κατάσταση του πράγματος.

Λοιπόν δεν μπορούμε να μιλάμε για ιδιότητες του Θεού και βάσει των ιδιοτήτων να γνωρίζουμε το Θεό. Διότι αυτό είναι επικίνδυνο. Φυσικά δεν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε και κατηγορήματα που περιλαμβάνουν τόπο και χρόνο. Διότι είπαμε ότι ο χώρος και ο χρόνος εμφανίζονται με τη Δημιουργία και δεν είναι επομένως εφαρμόσιμα στο Θεό. Και γεννάται το ερώτημα: «Πώς μπορώ τότε να ταυτίσω τον Θεό;». Υπάρχει κάτι μέσα στην εμπειρία που να μου δείχνει το δρόμο της ταυτίσεως; Είναι δυνατόν να ταυτίσω κάτι, χωρίς να κάνω όλη αυτή τη διαδικασία που περιλαμβάνει την αντικειμενοποίηση, τον αποκλεισμό, τις ιδιότητες και τη χρήση; Μπορώ να ταυτίσω κάτι χωρίς να κάνω όλα αυτά; Εάν μπορώ, τότε υπάρχει μια δυνατότητα να μπορέσω να ταυτίσω και τον Θεό. Εάν δεν μπορώ, τότε ένα από τα δύο συμβαίνει: Ή ότι δεν μπορώ να ταυτίσω τον Θεό καθόλου, και επομένως δεν μπορώ να πω ότι γνωρίζω τον Θεό, ή παραιτούμαι της εκφράσεως αυτού του γεγονότος μέσω της εμπειρίας: «Γνωρίζω μεν τον Θεόν, αλλά δεν μπορώ

να το εκφράσω, δεν μπορώ να δώσω νόημα. Επομένως δεν μπορώ να κάνω γνωσιολογία, δεν μπορώ να κάνω λόγο περί Θεού.

Αυτές οι δύο μορφές απαντήσεως σ' αυτό το ερώτημα έχουν λεχθεί και επαναληφθεί και ακούγονται στην εποχή μας. Η μία παίρνει το όνομα του αποφατισμού, που σημαίνει ότι για το Θεό δεν μπορείς να πεις τίποτα, σιγή απόλυτη. Γνώση μεν, αλλά χωρίς να μπορεί να γίνει λόγος περί γνώσεως. Η άλλη είναι μια μορφή μυστικισμού που επιτρέπει να γίνεται λόγος περί γνώσεως του Θεού, υπό την προϋπόθεση ότι μιλάμε για συναισθήματα και βιώματα τα οποία, στην ακραία μορφή του μυστικισμού, εξαφανίζουν τη διάκριση μεταξύ αυτού που γνωρίζει και αυτού που γνωρίζεται. Γι' αυτό στη θρησκεία εφαρμόστηκαν αυτές οι δύο Γνωσιολογίες σε μεγάλο βαθμό, και δημιούργησαν και κάποια σύγχυση και σε μας τους Ορθοδόξους. Διότι και ο Αποφατισμός αναπτύχθηκε στους Έλληνες πατέρες κατά κάποιον τρόπο, και επίσης υπάρχει και κάποιος μυστικισμός.

Ο συνδυασμός αυτός του μυστικισμού και του αποφατισμού έγινε αντικείμενο ιδιαίτερης αναπτύξεως και ιδίως στις μέρες μας από ένα διαπρεπή Ρώσο θεολόγο, τον Vladimir Lossky, ο οποίος έγραψε το έργο αυτό για τη «Μυστική Θεολογία της Ανατολικής Εκκλησίας», το οποίο δημιούργησε σύγχυση. Και δημιουργείται πραγματικά το πρόβλημα: Εάν αυτός είναι ο τρόπος, αυτή είναι η γνωσιολογία, μέσω ενός αποφατισμού που μας λέει ότι τον Θεό δεν τον γνωρίζω καθόλου, το ερώτημα τελικά παραμένει: Τι μπορώ να πω καταφατικά για τον Θεό, και πώς μπορώ να κάνω μια καταφατική Γνωσιολογία και όχι απλώς αποφατική; Είναι εύκολο να πω ότι δεν μπορώ να πω τίποτε για το Θεό. Είναι εύκολο να πω τι δεν είναι ο Θεός. Αλλά όταν φθάσουμε στο σημείο τι μπορώ να πω για το Θεό θετικά, το πρόβλημα είναι να μην πέσω στην παγίδα και πω πράγματα, τα οποία δανείζομαι από την εμπειρία άλλων πραγμάτων, διότι αυτά τα άλλα πράγματα, δεν μπορούν να τοποθετηθούν στο ίδιο επίπεδο με το Θεό. Γίνονται μετά ανθρωπομορφικές προβολές. Επομένως πρέπει να μπορώ να πω κάτι για το Θεό, το οποίο όμως να μην προέρχεται από τη μέθοδο που χρησιμοποιώ για να γνωρίσω τα πράγματα.

Ο αποφατισμός ξεκίνησε στην ιστορία ως πρόβλημα αντιπαραβολής του Θεού με τον κόσμο. Για να γνωρίσεις το Θεό, πρέπει να περάσεις πέρα από τον κόσμο. Να αφήσεις πίσω σου τον κόσμο. Μια μέθοδος που τη βλέπουμε και στο Νεοπλατωνισμό, την αρχή: «επέκεινα της ουσίας». Αυτό πήρε στον Διονύσιο Αρεοπαγίτη την μορφή της χρησιμοποίησεως εκφράσεων με το συνθετικό «υπέρ». Ότι δηλαδή λέμε καταφατικά για τον κόσμο, το λέμε με το υπέρ, για το Θεό. Λέμε ο Θεός είναι αγαθός. Επειδή αυτό το παίρνουμε από την εμπειρία των ανθρώπων, μπορεί να γίνει ένας ανθρωπομορφισμός. Για να αποφύγουμε τον ανθρωπομορφισμό, λέμε ότι ο Θεός είναι υπεράγαθος. Το υπεράγαθος δεν σημαίνει στην περίπτωση αυτή ότι ο Θεός είναι πάρα πολύ αγαθός, δηλ. επίφαση

του «αγαθός». Αλλά πρόκειται για ένα ξεπέρασμα. Το ίδιο όταν πούμε ότι ο Θεός είναι όχι ουσία αλλά υπερ – ούσιος, υπέρ την ουσία.

Γι' αυτό αυτή η γλώσσα της Αποφατικής Θεολογίας, που ξεκινάει από τον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη, λέει το Θεό και υπέρ – θεο. Δηλαδή θέλει να πει ότι όλα αυτά τα κατηγορήματα που χρησιμοποιούμε από την εμπειρία του κόσμου εμπεριέχουν τον κίνδυνο του ανθρωπομορφισμού. Γι' αυτό πάμε πιο πέρα και το πιο πέρα δηλώνει αυτό το «υπέρ».

3. Γνώση δια του Υιού και Λόγου

Για να κατανοήσουμε τη θέση της Πατερικής σκέψης στο πρόβλημα της γνώσεως τού Θεού, πρέπει να έχουμε υπ' όψιν τις ακόλουθες ιστορικές εξελίξεις:

Υπήρχε, πρώτα μια γραμμή, η οποία ξεκινούσε με την έννοια τού Λόγου, που εισήγαγε ο Ιουστίνος στα μέσα τού Β' αιώνα μ.Χ. Αυτή ανέπτυξε ως όργανο γνωστικό τον νου τού ανθρώπου. Η εξέλιξη που είχε αυτή η τοποθέτηση μετά τον Ωριγένη ήταν κυρίως η μορφή που έδωσε στην όλη γνωσιολογία ο Ευάγγριος και η κίνηση του Ευαγγρίου στους μοναχούς, που συνίστατο κυρίως, σύμφωνα με αρχές που είχε θέσει ήδη ο Ιουστίνος, στην κάθαρση του νου από τα αισθητά. Ο Θεός και ο νους του ανθρώπου, έχουν, για την αντίληψη αυτή, κάτι το κοινό. Θα έλεγε κανείς κάτι το οντολογικά κοινό και διάφορο και αντίθετο προς κάθε τι το υλικό. Επειδή ο Θεός είναι πνευματική ύπαρξη, άυλος, ασώματος και ο νους του ανθρώπου το ίδιο. Συνεπώς ο κρίκος μεταξύ Θεού και ανθρώπου και επομένως η οδός ή το όργανο της γνώσεως είναι ο νους.

Αυτή η παράδοση είχε τον κίνδυνο πρώτα να μην περιλάβει στη γνώση του Θεού τα αισθητά, τις αισθήσεις του ανθρώπου. Και βέβαια μπορεί να μας φαίνεται εκ πρώτης όψεως πολύ φυσικό αυτό. Αλλά, θυμηθείτε, ότι είπαμε σε προηγούμενα μαθήματα εν σχέσει προς την ενσάρκωση, ότι η Χριστολογία έχει το Χριστό ως την οδό της γνώσεως του Θεού. Ότι ο Θεός πλέον εν τω Χριστώ φανερώνεται κατά τρόπον αισθητό. και είναι προσιτός και προς τις αισθήσεις του ανθρώπου. Αυτή δεν είναι η μόνη δυσκολία που παρουσιάζει αυτή η παράδοση. Η μεγαλύτερη δυσκολία είναι ότι ο νους του ανθρώπου εμφανίζεται να μπορεί να συλλάβει τον Θεό και να γίνεται κατά κάποιον τρόπο το πεδίο, πάνω στο οποίο ο Θεός εμφανίζεται. Προσέγγιση που είχαν οι αρχαίοι Έλληνες και κυρίως ο Πλάτων.

Όλη αυτή η παράδοση που είχε αιρετική κατάληξη με τους Ωριγενιστάς, οι οποίοι καταδικάστηκαν από την Ε' Οικουμενική Σύνοδο, διορθώθηκε από μίαν άλλη πάλι μοναχική παράδοση, η οποία είναι γνωστή με το όνομα του Μακαρίου του Αιγυπτίου και η οποία εισάγει στη γνώση του Θεού ένα άλλο στοιχείο: Αντί του νου ως γνωστικού οργάνου, εισάγει την καρδιά. Η καρδιά είναι το γνωστικό όργανο πλέον και όχι ο νους. Αλλά επειδή αυτό μπορεί να ερμηνευθεί με βάση την

κλασική ψυχολογία ως το γνωστικό όργανο του ανθρώπου, όπου εδράζονται τα συναισθήματα, είναι δυνατόν να οδηγηθούμε σε παρανόηση αυτής της παραδόσεως του Μακαρίου. Δεν πρόκειται για τα συναισθήματα σε αντίθεση προς τη λογική, αλλά για κάτι άλλο. Τι είναι αυτό το άλλο που δεν είναι συναίσθημα αλλά δεν είναι και λογική; Όταν λέμε καρδιά τι ακριβώς εννοούμε;

Είπαμε ότι στην σημιτική αντίληψη, στη Βίβλο που η καρδιά εμφανίζεται ως το όργανο της γνώσεως του Θεού, («*καρδιαν καθαράν...*») και η καρδιά είναι εκείνη που γνωρίζει τον Θεό («*οι καθαροί τη καρδιά τον Θεόν όψονται*»), με μια τυπικά σημιτική νοοτροπία που χαρακτηρίζει φυσικά τη Βίβλο, η καρδιά σημαίνει το χώρο της υπακοής του ανθρώπου. Είναι εκεί που αποφασίζεται το ναι ή το όχι. Είναι ο χώρος της ελευθερίας, εκεί που αποφασίζει ο άνθρωπος να καταφάσκει ή να αποφάσκει, να πει ναι ή να πει όχι στο θέλημα κάποιου άλλου και φυσικά στο θέλημα του Θεού. Αυτή η αντίληψη ότι με την καρδιά ο άνθρωπος κάνει στην πράξη το θέλημα του Θεού είναι η πρακτική οδός της Βίβλου για την γνώση του Θεού. Η γνώση του Θεού δεν είναι θέμα νοητικό ούτε συναισθηματικό, είναι πρακτικό και ηθικό, δηλαδή θέμα να πράττει κανείς αυτό που ο Θεός θέλει. Αυτό ενώ θα μπορούσε να ικανοποιήσει τη σημιτική νοοτροπία, δεν θα μπορούσε να ικανοποιήσει την Ελληνική νοοτροπία, από την οποία η Βίβλος θα έπρεπε πλέον να ερμηνευθεί. Διότι η γνώση για τον Έλληνα έπρεπε να έχει πάντα ένα οντολογικό περιεχόμενο. Έπρεπε να δείχνει σε μια ταυτότητα. Δηλ. ότι κάτι υπάρχει και το γνωρίζω ως υπάρχον, ως ον. Δεν το γνωρίζω απλώς ως μια ηθική επιταγή. Ως κάτι στο οποίο απαντώ με το ναι μου ή το όχι μου αλλά ως ένα ον, μια ταυτότητα. Η ερμηνεία αυτής της θέσεως του Μακαρίου, ότι η καρδιά είναι το γνωστικό όργανο, πρέπει να περιέχει οπωσδήποτε στοιχεία οντολογικά. Στοιχεία που να οδηγούν στη δυνατότητα να ταυτίσω κάτι. Να λέω ότι υπάρχει, ότι είναι. Διότι αν δεν είναι, δεν το γνωρίζω.

Την απάντηση σ' αυτό το ερώτημα την βρίσκουμε ήδη στην πατερική εποχή στον μεγάλο, θα έλεγα τον μεγαλύτερο θεολόγο της πατερικής περιόδου με την έννοια της συλλήψεως και της ευρύτητος, με την οποία συνέλαβε και συνέθεσε όλα τα μεγάλα προβλήματα, τον Μάξιμο τον Ομολογητή. Εκεί όλη αυτή η παράδοση του Μακαρίου χρησιμοποιείται για να διορθωθεί η γραμμή του Ευαγγέλιου, - άλλωστε το κάνει ο Μάξιμος αυτό γενικά για τον Ωριγενισμό, του οποίου αλλάζει εντελώς την όψη και το περιεχόμενο μ' έναν τρόπο θετικό. Όχι με πολεμικές, που νομίζουμε πολλές φορές ότι θ' αλλάξουμε τα πράγματα πολεμώντας. Δεν είναι έτσι. Στην πατερική περίοδο έγιναν μεταβολές που δεν δημιούργησαν θόρυβο. Ο Ωριγένης είχε τόσο κύρος. Γι' αυτό ο Αθανάσιος και οι Καππαδόκες και κυρίως ο Μάξιμος, χωρίς να τον πολεμούν, τον άλλαξαν ριζικά. Μέσα σ' αυτές τις αλλαγές που έκανε ο Μάξιμος ήταν και η αλλαγή της εννοίας του Λόγου. Με τη βοήθεια της Μακαριακής παραδόσεως ο Μάξιμος τοποθετεί πλέον το γνωστικό όργανο στην καρδιά, αλλά με το εξής περιεχόμενο:

Ο Λόγος για τον Άγιο Μάξιμο είναι βασικά ο Λόγος του Θεού. Δηλαδή το πρόσωπο του Χριστού. Και δια του Λόγου αυτού γνωρίζει κανείς τον Θεό. Ο Μάξιμος αναπτύσσει επίσης την ιδέα ότι ο Λόγος έχει και κοσμολογικές προεκτάσεις. Δηλαδή όλα τα όντα έχουν το λόγο τους μέσα σ' αυτόν τον ένα Λόγο του Θεού. Αλλά το σπουδαίο είναι ότι τον Λόγο αυτόν του Θεού τον αντιλαμβάνεται ο Μάξιμος σαν πρόσωπο, με το οποίο ο Θεός Πατήρ βρίσκεται σε αγαπητική σχέση. Και εδώ είναι τώρα ο τρόπος με τον οποίο η καρδιά ως έδρα της αγάπης μεταμορφώνεται στο όργανο εκείνο, το οποίο δεν προσφέρει απλώς συναισθήματα σαν τρόπο γνώσεως του Θεού αλλά προσφέρει μια προσωπική σχέση, σχέση δύο προσώπων, την οποία ο Μάξιμος ονομάζει αγαπητική σχέση. Με άλλα λόγια γνωρίζει το Θεό βασικά μόνον ο Λόγος του Θεού. Διότι μόνον αυτός βρίσκεται αιώνια σε μία αγαπητική σχέση, η οποία αποκαλύπτει πλέον, φανερώνει, κάνει γνωστή την ταυτότητα του Θεού ως Πατρός, ως προσώπου. Επομένως, όπως λέει το κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο. Κανένας δεν γνωρίζει τον Πατέρα παρά το Υιός και μόνον δια του Υιού μπορείς να γνωρίσεις τον Πατέρα. Αλλά το ότι γνωρίζει ο Υιός τον Πατέρα είναι θέμα, κατά τον Μάξιμο, της αγαπητικής σχέσεως που υπάρχει μεταξύ του Πατρός και του Υιού αιώνια, μέσω της οποίας ταυτίζεται ο Θεός ως Πατήρ, αποκαλύπτεται, γνωρίζεται, όπως θέλετε πείτε το, λέγει ότι «υπάρχεις ως Πατήρ μου». Μέσα σ' αυτή τη σχέση Πατρός και Υιού αποκαλύπτεται ο Θεός, γνωρίζεται ο Θεός ως αλήθεια. Ήδη ο Μέγας Αθανάσιος κάνει παρόμοιες παρατηρήσεις, όταν λέει, για ν' αντικρούσει τους Αρειανούς, ότι ο Υιός υπήρχε πάντοτε μαζί με τον Πατέρα, είναι αδύνατο ο Θεός να υπήρχε χωρίς τον Υιό Του, διότι – όπως λέει – ο Υιός είναι η αλήθεια του Πατρός. Είναι η Εικών και η Αλήθεια του Πατρός. Είναι το ίδιο πράγμα εικών και αλήθεια.

Είναι σημαντικό γνωσιολογικό θέμα αυτό. Ότι δηλαδή ο Πατήρ γνωρίζει και τον εαυτό Του ακόμα κοιτάζοντας μέσα στην εικόνα Του που είναι ο Υιός. Δεν γνωρίζεις ποτέ τον εαυτό σου μόνος σου. Χρειάζεται μία σχέση, μία, ας πούμε, αντανakλαστική σχέση, ένας καθρέπτης. Ο καθρέπτης του Θεού είναι ο Υιός. Γι' αυτό ονομάζεται εικών του Θεού και αλήθεια, όπως το αναλύει ο Αθανάσιος στον «κατά Αρειανών». Αυτή περίπου είναι η αντίληψη που υπόκειται ως βάση στον Μάξιμο τον Ομολογητή. Μια σχέση, λοιπόν, προσωπική αγαπητική αποκαλύπτει την αλήθεια, κάνει γνωστό ένα ον κατά τρόπον που δεν μπορεί κανείς να τον γνωρίσει διαφορετικά.

Ο Θεός γνωρίζεται, λοιπόν, βασικά από τον Υιό Του και γι' αυτό είναι και ο Λόγος Του. Αλλά όχι διότι είναι Λόγος με την έννοια την νοητική, του νου, όπως μετά και ο Αυγουστίνος έκανε το λάθος και έπεσε σ' αυτήν την μεγάλη παγίδα, να δει το λόγο κυρίως με την έννοια του λογικού του Θεού, της διανοίας του Θεού - ο Θεός έχει λόγο σημαίνει έχει διάνοια. Οι Έλληνες Πατέρες το απέφυγαν αυτό. Δεν πρόκειται περί του Λόγου του Θεού με τη διανοητική έννοια. Εγκαταλείπουμε οριστικά πλέον τον Ωριγενισμό, τον Ευαγριανισμό, όλη αυτή την παράδοση που κάνει το νου

όργανο της γνώσεως. Αλλά είναι ένα πρόσωπο, το οποίο αγαπάται και αγαπά και δια της σχέσεως αυτής της αγάπης γνωρίζει, ταυτίζει οντολογικά τον άλλον. Και επομένως ο Θεός αιώνια γνωρίζεται, υπάρχει μια αιώνια γνώση του Θεού. Δεν περιμένουμε να δημιουργηθεί ο κόσμος για να γίνει γνωστός ο Θεός. Είναι γνωστός ο Θεός δια του Υιού Του εν τω Υιώ Του και δια της αγάπης που υπάρχει μεταξύ αυτών των δύο.

Θα δούμε τι γνωσιολογικές συνέπειες έχει όλη αυτή η υπόθεση, όταν την αναλύσουμε περισσότερο. Διότι, θα πρέπει να φύγουμε λίγο από τα πατερικά δεδομένα, να κοιτάξουμε να την ερμηνεύσουμε. Εν πάση περιπτώσει τα δεδομένα τα πατερικά είναι αυτά. Όταν φθάσουμε στον ΙΔ΄ αιώνα φυσικά, που γίνεται όλη αυτή η συζήτηση με τον Άγ. Γρηγόριο τον Παλαμά, έχουμε πλέον την ευχέρεια να χρησιμοποιήσουμε το νου εκ νέου στη γνωσιολογία, διότι πλέον υπάρχει η παράδοση του Μαξίμου και δεν κινδυνεύουμε να πέσουμε πάλι στον Ωριγενισμό. Όπως δεν πέφτει και ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς στον Ωριγενισμό, ακριβώς διότι ακολούθησε την παράδοση του Μαξίμου. Οπότε ο νους δεν είναι πλέον αυτό το διανοητικό όργανο που ήταν για τον Ωριγένη και για τον Ευάγριο. Αλλά συνδυασμένος με την καρδιά είναι, μπορεί να γίνει, ένα όργανο ενιαίο. Δηλαδή, με άλλα λόγια η καρδιά ουσιαστικά αποκτά νοητικές ικανότητες, γνωρίζει η καρδιά αλλά και ο νους αγαπά για να γνωρίσει. Δεν γνωρίζει ο νους. Αυτή η συνάντηση καρδιάς και νου, σε μια πιο τεχνική γλώσσα η κάθοδος του νου στην καρδιά, είναι μια Γνωσιολογία, η οποία μας φέρνει μακριά πλέον από τον Ωριγενισμό. Ποτέ όμως δεν πρέπει να ερμηνευθεί χωρίς τα στοιχεία που εισήγαγε ο Μάξιμος και τα οποία σας ανέφερα προηγουμένως. Ότι δηλ. ο κατ' εξοχήν λόγος, ο νους, η αγάπη του Θεού του ιδίου, με τον οποίο γνωρίζεται ο Θεός αιώνια είναι ο Υιός και ότι εμείς δια του Υιού και εν τω Υιώ και μόνο και όχι με ασκήσεις του νου και της καρδιάς, σαν να πρόκειται για μια βουδιστική άσκηση, να νομίζουμε ότι γνωρίζουμε τον Θεό. Δεν μπορείς να γνωρίσεις τον Θεό έξω από τον Χριστό.

Και τι σημαίνει αυτό; Σημαίνει ακριβώς ότι η μόνη πραγματική αποκάλυψη, η γνώση του Θεού, είναι αυτή που εδράζεται στην αγαπητική σχέση του Πατρός και του Υιού. Ο Υιός είναι Λόγος του Θεού, Μονογενής Υιός με την έννοια ότι είναι ο μοναδικά αγαπώμενος από τον Θεό και ο αιώνια αγαπώμενος. Και Εκείνος σ' αυτήν την αγαπητική σχέση αποκαλύπτει, γνωρίζει τον εαυτό Του στον άλλο. Και εδώ τώρα γεννάται το ερώτημα της ερμηνείας όλων αυτών των πραγμάτων. Πώς είναι δυνατόν μια αγαπητική σχέση να αποτελεί γνώση, αποκάλυψη της ταυτότητας, ταύτιση ενός όντος;

Στο περασμένο μάθημα εξετάσαμε τον τρόπο, με τον οποίο γνωρίζουμε τα αντικείμενα. Θυμάστε όμως πως είπαμε, ότι αυτό δεν μπορεί να εφαρμοσθεί στη γνώση του Θεού, διότι η γνώση των αντικειμένων αυτών προϋποθέτει, ορισμένες συνθήκες, οι οποίες αμέσως καταργούν την έννοια του Θεού. Και είπαμε πάλι, ότι

υπάρχει άλλος τρόπος συνδεδεμένος με την εμπειρία μας πάντα. (Διότι αν δεν υπάρχει σύνδεση με την εμπειρία μας, δεν μπορούμε να κάνουμε ερμηνεία. Είναι εύκολο να σταματήσουμε στο τι είπαν οι Πατέρες. Αν επιχειρήσουμε όμως να κάνουμε μία ερμηνεία αυτών, χρειαζόμαστε ένα κρίκο με την εμπειρία δεν γίνεται αλλιώς. Γνώση χωρίς κάποια σύνδεση με την εμπειρία δεν μπορεί να υπάρξει). Και ποια λοιπόν είναι η εμπειρία της γνώσεως η οποία μπορούσε να εφαρμοσθεί και στην περίπτωση του Θεού, χωρίς να έχουμε τα προβλήματα, τα οποία είδαμε την άλλη φορά εν σχέσει με τα αντικείμενα; Είναι ακριβώς αυτή που ονομάσαμε «προσωπική σχέση».

4. Γνώση εν προσώπω

1ο μέρος: Το στοιχείο της ελευθερίας

Τώρα ας κοιτάξουμε ν' αναλύσουμε λίγο, τι σημαίνει πρόσωπο.

Εκείνο που έχει σημασία είναι ότι το πρόσωπο εδράζεται βέβαια σε μια προσωπική σχέση. Δεν μπορεί να νοηθεί μόνο του, αλλά σε μια σχέση. Ένα πρόσωπο ίσον κανένα πρόσωπο. Εκείνο όμως που χαρακτηρίζει το πρόσωπο είναι ότι είναι μοναδικό, ανεπανάληπτο και επομένως στη γνώση του δεν επιτρέπει τη δυνατότητα της συγκρίσεως, της αντικαταστάσεως, της ενσωματώσεως μέσα σ' αυτό το πλέγμα της εμπειρίας που έχουμε πράγμα που συμβαίνει με όλα τα αντικείμενα. Επομένως δεν μπορεί βάσει των ιδιοτήτων Του να γνωρίσουμε τον Θεό, διότι οι ιδιότητες μπορεί να εφαρμοσθούν και σε άλλα αντικείμενα, σε άλλα εκτός του Θεού. Είναι ο τρόπος που, όπως είπαμε, γνωρίζουμε τα πράγματα και όχι τα πρόσωπα. Ένα πρόσωπο, δεν μπορεί να το γνωρίσεις βάσει των ιδιοτήτων του. Το ταυτίζεις ουσιαστικά εις πείσμα των ιδιοτήτων του και τότε γνωρίζεις πράγματι ότι πρόκειται για πρόσωπο. Δηλαδή μπορεί να είναι ένας κακός άνθρωπος και επειδή τον αγαπάς τον ταυτίζεις ως μοναδικό, χωρίς να λαμβάνεις υπ' όψη τις ιδιότητές του. Αντιθέτως έναν καλόν άνθρωπο εάν τον ταυτίζεις διότι είναι καλός, τότε δεν ταυτίζεις το πρόσωπο. Και το Θεό εάν τον γνωρίζεις διότι είναι καλός, δεν τον γνωρίζεις ως πρόσωπο. Τον γνωρίζεις ως ένα αντικείμενο, ως ένα πράγμα, το οποίο, εάν αύριο αποδειχθεί ότι δεν είναι όπως το περίμενες από απόψεως ιδιοτήτων, αμέσως κλονίζεται η πίστη σου και χάνεις τη σχέση μαζί του. Ο Θεός δεν γνωρίζεται με βάση τις ιδιότητές του, όπως γνωρίζονται τα πράγματα. Αλλά επειδή είναι πρόσωπο, γνωρίζεται χωρίς να εξαρτάται η ταύτισή Του από τις ιδιότητές Του. Είναι λοιπόν αυτό ένα βασικό χαρακτηριστικό του προσώπου.

Το άλλο χαρακτηριστικό είναι ότι το πρόσωπο αποτελεί οντολογικά ένα αναντικατάστατο στοιχείο της υπάρξεώς μας. Εάν εκλείψει δηλαδή αυτό το πρόσωπο, τότε ολόκληρη η ύπαρξή μας καταρρέει. Και τότε γνωρίζουμε αυτό το πρόσωπο οντολογικά στη βαθύτατη έννοια της οντολογίας. Ότι δηλαδή υπάρχει

αυτός και υπάρχουμε κι εμείς χάρη σ' αυτόν, και η διακοπή ή μάλλον η ανυπαρξία του ενός επηρεάζει την ύπαρξη του άλλου.

Θεολογικά αυτό σημαίνει, ότι εάν ο Υιός εκλείπει, ο Πατήρ εκλείπει. Εάν ο Πατήρ εκλείπει και ο Υιός εκλείπει. Υπάρχει μια σχέση προσωπική. Αυτή η αγαπητική σχέση είναι οντολογική, διότι απ' αυτήν κρέμεται η ύπαρξη του καθενός από τα μέρη της σχέσεως αυτής. Λοιπόν, δεν γνωρίζουμε τον Θεό απλώς σαν ένα καλό ον, ή οτιδήποτε άλλο, αλλά σαν στοιχείο στο οποίο κρέμεται η ύπαρξή μας. Και θα δούμε τώρα αυτό το ειδικό νόημα έχει στην περίπτωση της Χριστιανικής γνώσεως.

Αυτή λοιπόν η προσωπική σχέση εν Χριστώ, που έχει δηλαδή ο Χριστός με τον Πατέρα, αυτή δίδεται και σ' εμάς εν Χριστώ και μπορούμε να γνωρίσουμε ως υιοί του Θεού πλέον τον Θεό και να Τον καλέσουμε Πατέρα. Το ότι καλούμε τον Θεό: Πατέρα, πρέπει να ξέρετε, ότι προέρχεται απολύτως, εκατό τοις εκατό, από τη σχέση, από το δικαίωμα που παραχωρεί ο Χριστός στους μαθητάς του να ονομάζουν τον Θεό: Πατέρα. Η έννοια της πατρότητας του Θεού ήταν βέβαια διαδεδομένη και εκτός του Χριστιανισμού, εκτός της Βίβλου. Στους αρχαίους Έλληνες ο Ζευς ήταν «Πατήρ θεών και ανθρώπων». Αλλά δεν έχει καμία σχέση αυτή η έννοια με εκείνη που έχει ο Θεός ως Πατήρ στην Καινή Διαθήκη, στην Αγία Γραφή. Στην Καινή Διαθήκη μόνο ο Υιός έχει το δικαίωμα να αποκαλεί τον Θεό Πατέρα, μόνο ο Χριστός. Και το δικαίωμα αυτό το μεταβιβάζει στους μαθητές του, όταν τους λέει πώς να προσεύχονται. Αυτό είναι το νόημα της Κυριακής Προσευχής, όταν λέει, ότι *«Εγώ δε σας διδάσκω να προσεύχεστε έτσι, λέγοντας: Πάτερ ημών...»*.

Το να καλέσεις τον Θεό: «Πατέρα», δεν είναι υπόθεση εμφύτου θρησκευτικότητας. Είναι θέμα προσωπικής σχέσεως, την οποία είχε μόνο ο Υιός, ο κατ' εξοχήν Υιός ο Μονογενής. Δεν έχει άλλον Υιό ο Θεός για να τον καλεί «Πατέρα». Έναν Υιό έχει. Λοιπόν, αυτός ο Υιός μεταβιβάζει όχι δικανικά, αλλά με την ταύτισή του με μας, και με τη δική μας ταύτιση μαζί Του γινόμαστε υιοί του Θεού Πατρός και έτσι δημιουργείται αυτή η σχέση, και έτσι γνωρίζουμε τον Θεό. Τι θα πει: «Γνωρίζουμε τον Θεό»; Ως τι γνωρίζουμε τον Θεό; Ως καλό; Ως δυνατό; Όλα αυτά μπορούμε να τα πάρουμε εκτός Χριστού. Εκείνο που μας δίνει ο Χριστός ως ταυτότητα του Θεού, είναι ότι είναι «Πατήρ». Είναι δηλαδή ότι δημιουργεί μια σχέση προσωπική, μια οικική σχέση. Αυτή που έχει αιώνια με τον Υιό Του, την δίνει σε μας και έτσι γνωρίζουμε τον Πατέρα, τον Θεό ως Πατέρα. Αυτό είναι το βασικό περιεχόμενο της γνώσεως του Θεού. Είναι η πατρότης του Θεού, ότι ο Θεός είναι Πατήρ. Μη το ξεχνούμε αυτό. Δεν μαθαίνουμε για το Θεό. Δεν συλλέγουμε πληροφορίες. Δεν κάνουμε φάκελο για τις ιδιότητες του Θεού, όπως κάνουν οι Δογματικές πολλές φορές. Για το Χριστιανό το περιεχόμενο του Θεού είναι ότι είναι Πατήρ. Ότι ο Θεός ταυτίζεται με τον Πατέρα, και αυτό δεν μπορούμε να το αποκτήσουμε εκτός της οικικής σχέσεως. Δεν μπορείς να λες κάποιον Πατέρα χωρίς να είσαι υιός. Μπορεί φυσικά στο διανοητικό επίπεδο να πεις ότι ο Θεός είναι Πατήρ του Υιού Του. Το

γνωρίζω αυτό, το ξέρω από τη Βίβλο, από τη Δογματική, αλλά για να γνωρίσεις υπαρξιακά, να Τον Ταυτίσεις ως Πατέρα, πρέπει να είσαι εσύ υιός Του. Δεν μπορείς διαφορετικά. Άλλο είναι να λες «αυτός είναι ο πατέρας του φίλου μου, τον γνωρίζω λοιπόν ότι είναι πατέρας διότι είναι πατέρας του φίλου μου», και άλλο να λες ότι «υπαρξιακά τον γνωρίζω ως πατέρα μου διότι είμαι υιός του». Αλλιώς ξέρει ο υιός τον πατέρα του απ' ότι ξέρει τον πατέρα του φίλου του. Άλλο είδος γνώσεως είναι αυτό.

Λοιπόν η υπαρξιακή σχέση, η αγαπητική, δίνεται μόνο εν Χριστώ, διότι μόνο αυτός είναι ο Υιός που γνωρίζει τον Θεό ως Πατέρα αιώνια. Και δίδεται μόνο σε όσους αποκτούν αυτή την υϊκή σχέση χάρις στον Υιό. Θα δούμε λεπτομερέστερα τι σημαίνει αυτό.

Τώρα να κάνουμε μια μικρή ανάλυση αυτής της γνώσεως. Τι περιλαμβάνει η γνώση, την οποία ονομάζουμε προσωπική; Δηλαδή η γνώση «εν προσώπω» όπως λέει ο Παύλος, γνωρίζουμε τον Θεό «εν προσώπω Ιησού Χριστού». Τι θα πει να γνωρίζεις «εν προσώπω»; Τι στοιχεία περιλαμβάνει, τα οποία αντιπαραβάλλονται προς τα στοιχεία, με τα οποία γνωρίζουμε τα πράγματα; Θα κάνουμε την αντιπαραβολή αυτή.

Το πρώτο βασικό στοιχείο που περιέχει η γνώση ενός προσώπου σε αντιδιαστολή με τη γνώση των πραγμάτων, θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε το στοιχείο της ελευθερίας. Τι θα πει αυτό;

Ένα πράγμα δεν το γνωρίζω ελεύθερα ποτέ, ούτε εκείνο έχει την ελευθερία κατ' αυτή την πραγμάτωση της γνώσεως, ούτε εγώ. Ούτε δηλαδή ο γνωρίζων ούτε το γνωριζόμενο ενεργούν εν ελευθερία. Μπορείτε να αγνοήσετε, να μην γνωρίσετε, αυτό το τραπέζι που είναι μπροστά σας ή εμένα που σας μιλώ; Όχι. Όποιος πει ότι δεν γνωρίζει την ύπαρξή μου, πάει να πει ότι δεν είναι καλά. Κάτι δεν πάει καλά με το μυαλό του. Δεν έχει την ελευθερία να μη με γνωρίσει. Το πράγμα επιβάλλει τη γνώση του. Το ίδιο και εγώ από πλευράς σας, ως γνωριζόμενος από σας, δεν μπορώ να μην γνωσθώ. Κι έτσι υπάρχει ένας καταναγκασμός στη γνώση. Είναι περίπου ο καταναγκασμός που χρησιμοποιούμε στην Απολογητική για να αποδείξουμε όλα αυτά που λέμε για τον Θεό και την ύπαρξή Του. Υπάρχει εκεί αυτό το στοιχείο, το οποίον έχει καταναγκασμό. Θέλομε να πείσομε λογικά κάποιον ότι ο Θεός υπάρχει. Εάν τον πείσεις λογικά, η γνώση αυτή είναι καταναγκαστική. Όμως αναγκαστικά γνωρίζεις την ύπαρξη και του τραπέζιού ή οποιουδήποτε άλλου αντικειμένου. Και ο Θεός γίνεται γι' αυτούς ένα αντικείμενο γνώσεως υποχρεωτικό και για Εκείνον και για μας. Με αυτή τη μορφή γνωρίζουν τον Θεό όλοι οι άνθρωποι, οι δαίμονες και τα ζώα. Ο Θεός είναι «ανώτατη δύναμη». Με αυτή τη μορφή οι ειδωλολάτρες και οι πάντες γνωρίζουν τον Θεόν, τον βλέπουν κατ' ανάγκην. Διότι αισθάνονται την αδυναμία τους. Είναι το δυνατό ον που δεν μπορούν να το ελέγξουν... είναι μια γνώση, ως πράγμα. Μιλούν για μια «ανωτάτη δύναμη», όχι για πρόσωπο. Ο

γνωριζόμενος κατ' αυτόν τον τρόπον γνωρίζεται αναγκαστικά και δεν έχει επομένως το στοιχείο της ελευθερίας. Πότε μπορούμε να γνωρίσουμε κάτι εν ελευθερία; Και τι σημαίνει να υπάρχει το στοιχείο της ελευθερίας;

Ο άγιος Μάξιμος έθεσε το ερώτημα (Υπάρχει και στον Κλήμεντα Αλεξανδρείας, αλλά αυτός δεν το αξιοποιεί). Πώς γνωρίζει ο Θεός τα πράγματα, πώς γνωρίζει ο Θεός τον κόσμο; Τον γνωρίζει σύμφωνα με τη φύση του κόσμου και των πραγμάτων; Και απαντά: «όχι. Δεν γνωρίζει ο Θεός τον κόσμο σύμφωνα με τη φύση του κόσμου». Και θα εξηγήσουμε τι σημαίνει αυτό. Τι σημαίνει να γνωρίζεις κάτι σύμφωνα με τη φύση του; Σημαίνει ότι αυτό που γνωρίζεις είναι εκεί δεδομένο και δεν μπορείς να κάνεις αλλιώς, παρά να το γνωρίζεις. Δηλαδή ποια είναι η φύση ενός δένδρου; Όλο αυτό που εγώ το γνωρίζω ως δένδρο, το γνωρίζω με βάση τη φύση του, όπως γνωρίζει ο επιστήμων με την παλιά έννοια. (Γιατί σας είπα, η σημερινή επιστήμη έχει αλλάξει λίγο). Αλλά όπως γνωρίζει ο επιστήμων με τους νόμους της φύσεως, το να γνωρίζεις τα πράγματα βάσει των νόμων των δεδομένων και αντικειμενικών της φύσεως. Έτσι θα μπορούσε να πει κανείς ότι και ο Θεός γνωρίζει, ας πούμε, το δένδρο. Ότι έχει αυτό το χρώμα, αυτό τη σχήμα, αυτούς τους νόμους της αναπτύξεώς του κλπ. Η παντογνωσία του Θεού πολλές φορές εκλαμβάνεται κατ' αυτόν τον τρόπο και δημιουργούνται τεράστια προβλήματα.

Πρέπει να ξεχάσουμε αυτόν τον τρόπο, αυτήν την έννοια της γνώσεως όταν μιλούμε για τον Θεό. Λέει ο Μάξιμος: «Όχι, δεν γνωρίζει κατά την φύση των τα πράγματα ο Θεός, αλλά τα γνωρίζει «ως ίδια θελήματα», επειδή «και θέλων τα όντα πεποίηκεν». Έχει τεράστια διαφορά. Η φύση των πραγμάτων δεν καθορίζει το περιεχόμενο της γνώσεως για τον Θεό. Τα πράγματα είναι αποτελέσματα της ελευθέρας θελήσεώς Του. Για να το καταλάβουμε αυτό θα πρέπει να αναζητήσουμε στη δική μας εμπειρία ανάλογες καταστάσεις (διότι αλλιώς όλο αυτό μπορεί να σας εντυπωσιάζει χωρίς να σας διαφωτίζει). Υπάρχει δυνατότης να ταυτίσεις κάτι «θέλων»; Ως «ίδιον θέλημα»; Και όχι να το γνωρίζεις ως φύση, δεδομένη κατά την φύση του;

Αυτό συμβαίνει στην περίπτωση του προσώπου, όσο και αν υπάρχουν δυσκολίες στο θέμα αυτό. Το πρόσωπο ταυτίζεται, γνωρίζεται σαν ταυτότητα, όχι με βάση τη φύση, που σημαίνει τις ιδιότητες, αλλά ίσως όχι και με βάση ακόμη τη φυσική παρουσία.

Εδώ είναι ένα λεπτό θέμα. Πρέπει να το αναφέρω, και ελπίζω να σας διαφωτίσει. Αναφέρει ο Sartre ένα παράδειγμα που είναι πολύ χρήσιμο στην περίπτωση αυτή. Λέει ότι κάποιος είχε ένα ραντεβού σε ένα καφενείο με κάποιο πρόσωπο ονομαζόμενο Πέτρο, στις τρεις η ώρα το απόγευμα. Το πρόσωπο αυτό ήταν πρόσωπο, με την έννοια αυτή που περιγράφουμε, δηλαδή υπήρχε σχέση αλληλοεξαρτήσεως οντολογικής. Και πηγαίνει στο ραντεβού και δεν βρίσκει το πρόσωπο αυτό στο καφενείο. Υπάρχουν άλλα πρόσωπα που κάθονται εκεί, αλλά όχι

ο Πέτρος. Παρατηρεί ο Sartre ότι αυτό που γίνεται τη στιγμή εκείνη είναι ότι: το απόν αυτό πρόσωπο, δηλαδή η φυσική απουσία του ανθρώπου, δημιουργεί αμέσως μια παρουσία μοναδική. Όλο το καφενείο καλύπτεται από την παρουσία του απόντος προσώπου. Και αμέσως κάνει την παρατήρηση: «μη νομίσετε ότι είναι ψυχολογικό το θέμα, ότι είναι θέμα φαντασίας». Διότι η συνειδητοποίηση έρχεται αργότερα, πάντα ως δευτερεύων παράγων. Είναι οντολογικό θέμα. Ο απών είναι παρών. Και μπορεί ο απών να είναι παρών, παρά τη φυσική του απουσία, διότι υπάρχει μία, ας την πούμε, (όπως είπαμε προηγουμένως) μεταξύ πατρός και Υιού αγαπητική σχέση. Δεν εξαρτάται η ταυτότητα από τη φυσική παρουσία, αυτό είναι το συμπέρασμα. Ότι μπορείς να έχεις, σε μια προσωπική σχέση, παρουσία χωρίς φυσική παρουσία. Ή μάλλον η φυσική απουσία μπορεί να διευκολύνει την ταύτιση να είναι ελεύθερη από την αναγκαστικότητα που έχει η φυσική παρουσία. Τι εννοώ μ' αυτό; Μια φυσική παρουσία δεν μπορείς να την αρνηθείς. Αυτός στο παράδειγμα αρνήθηκε τη φυσική παρουσία όλων των άλλων. Αν τον ρωτήσετε, μόνο εκ των υστέρων μπορεί να σας πει ότι ήταν ο Γιώργος, ο Νίκος, κλπ εκεί. Αυτές οι φυσικές παρουσίες δεν καθόριζαν τη γνώση του. Και αυτό έχει τεράστιες συνέπειες για την ταύτιση του Θεού χωρίς φυσική παρουσία, αλλά και με όλες τις επεξηγήσεις που πρέπει να δοθούν σ' αυτό.

Σ' ένα, τώρα κάπως πιο απλό επίπεδο, το πρόσωπο το γνωρίζουμε εν ελευθερία μόνο. Διότι εάν το πρόσωπο δεν θέλει να μας αποκαλύψει την ταυτότητά του, δεν μπορούμε να το γνωρίσουμε. Η γνώση του προσώπου προϋποθέτει αποκάλυψη πάντοτε. Και εδώ είναι η έννοια της αποκαλύψεως. Τι θα πει αποκάλυψη του Θεού σαν βασικό στοιχείο; Θα πει ότι εν ελευθερία ο Θεός γνωρίζεται. Θέλει δηλαδή και δίδει τον εαυτό του. Όπως ένα πρόσωπο. Εμένα μπορείτε να με γνωρίσετε όσο θέλετε ως πράγμα, με όλες τις ιδιότητες που μπορείτε να παρατηρήσετε με τη φυσική μου παρουσία. Αλλά ως πρόσωπο δεν μπορεί να γνωρίσει κανένας κανέναν, εάν δεν υπάρξει ελεύθερη αποκάλυψη εκ μέρους του γνωριζομένου. Δεν μπορείς αναγκαστικά να γνωρίσεις ένα πρόσωπο. Μόνο εν ελευθερία το γνωρίζεις. Επομένως το στοιχείο της προσωπικής γνώσεως ενέχει πάντα το στοιχείο της αποκαλύψεως και η αποκάλυψη ενέχει το στοιχείο της ελευθερίας εν τη γνώσει. Αυτό είναι ένα βασικό στοιχείο. Και να το θυμόμαστε, ότι ο Θεός ταυτίζεται από τη γνώση μας, μόνο εάν θέλει. Διότι Εκείνος αποκαλύπτει εαυτόν εν ελευθερία.

Και θα προχωρούσα τώρα και σε ένα άλλο κάπως προκλητικό συμπέρασμα επίσης. Το ότι και ο Θεός δεν θέλει να γνωρίζεται από εμάς παρά εν ελευθερία. Δηλαδή μια γνώση του Θεού, η οποία μας επιβάλλεται χωρίς την ελευθερία μας, δεν είναι γνώση που θέλει ο Θεός. Και τι εννοώ εις πείσμα της ελευθερίας μας; Εννοώ π.χ. αν κάποιος μας αποδείξει ότι υπάρχει Θεός λογικά, να πεισθούμε ότι υπάρχει ο Θεός λογικά. Εάν ποτέ φαντασθείτε ότι μπορούμε λογικά να πεισθούμε, όπως πείθομαι λογικά, ότι αυτό το τραπέζι υπάρχει αυτή τη στιγμή, (αυτό το κάνω και οπτικά), π.χ. πείθομαι λογικά ότι υπάρχει ένας αστερισμός που δεν τον έχω δει ποτέ, αλλά βάσει

μιας σειράς συλλογισμών μπορεί να αποδείξει ένας επιστήμων ότι υπάρχει αυτός ο αστερισμός. Δεν γίνεται αλλιώς. Πείθομαι λογικά, είναι μια καταναγκαστική γνώση και αυτή, δεν γνωρίζω ελεύθερα. Ο Θεός δεν γνωρίζεται, ούτε θέλει να γνωρίζεται καταναγκαστικά. Που σημαίνει ότι ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να αρνείται την ύπαρξη του Θεού. Να πει δηλαδή: «Δεν σε γνωρίζω». Που σημαίνει στην ουσία: «Δεν θέλω να σε γνωρίσω». Μπορεί να υπάρχουν, δεν υπάρχουν για μένα. Ο Θεός θέλει να γνωρίζεται ότι υπάρχει για μας, για μένα. Θέλει δηλαδή αυτή την προσωπική σχέση. Θέλει τη γνώση που προέρχεται από προσωπική σχέση, όχι τη γνώση τη γενική, ότι υπάρχει ένας Θεός. Δεν τον ενδιαφέρει αυτή η γνώση τον Θεό. Όταν αποκαλύπτεται, αποκαλύπτεται ως Πατήρ «μου», «σου», «του», όχι ως Θεός γενικά και αόριστα. Τέτοια γνώση λοιπόν εν ελευθερία, μου δίνει κι εμένα το δικαίωμα να πω κι εγώ εν ελευθερία: «ναι υπάρχουν», να καταφάσκω, ή να πω: «όχι, σε αγνώω, για μένα δεν υπάρχουν». Επομένως έχουμε στη γνώση του Θεού το στοιχείο της ελευθερίας και από την πλευρά του Θεού και από την πλευρά του ανθρώπου. Και αυτό συνεπάγεται η προσωπική γνώση, η γνώση όπως την είπαμε όχι κατά την φύση, αλλά θα έλεγα τώρα ως «ίδιον θέλημα». Και τον Θεό τον γνωρίζεις διότι θέλεις να τον γνωρίσεις, και εκείνος σε γνωρίζει διότι θέλει να σε γνωρίσει. Γι' αυτό η γνώση του Θεού αποκαλύπτεται μόνον στον άνθρωπο, στον Αδάμ που είναι πρόσωπο, δεν αποκαλύπτεται στη φύση. Και τα ζώα ξέρουν ότι υπάρχει Θεός και οι δαίμονες ξέρουν ότι υπάρχει Θεός *«και τα δαιμόνια πιστεύουσι και φρίττουσι»*. Τι να την κάνεις αυτή τη γνώση; Δεν είναι αυτή η γνώση που θέλει ο Θεός, η αντικειμενική γνώση. Θέλει τη γνώση αυτή την ειδική. Γι' αυτό και ο Αδάμ με το να λέει «όχι» στον Θεό, αποκαλύπτει αυτή την ελευθερία του να αγνοεί τον Θεό στην πράξη. Είναι ωραία αυτή η έμφαση, όχι μόνο στα Ελληνικά αλλά και στις άλλες γλώσσες. «Σε αγνώω», σημαίνει κυριολεκτικά ότι δεν σε ξέρω, αλλά δεν είναι αυτό το βάρος της λέξεως. Όταν λέμε: «σε αγνώω», σημαίνει ότι «δεν θέλω» να σε ξέρω. «Ουκ οίδα υμάς». Αυτό το φοβερό που λέγει ο Χριστός ότι θα πει σ' ορισμένους ανθρώπους: «ουκ οίδα υμάς». Μα μπορεί να μην ξέρει ο Θεός αυτούς τους ανθρώπους; Ο Χριστός στην κρίση τους ξέρει, κι όμως θα πει: «ουκ οίδα υμάς». Θα πει: «δεν σας ξέρω, δεν έχω σχέση προσωπική μαζί σας». Επομένως δεν πρόκειται για γνώση οιασδήποτε μορφής, πρόκειται για γνώση προσωπικής σχέσεως. Και γι' αυτό εμπεριέχει το στοιχείο της ελευθερίας.

5. Γνώση εν προσώπω

2ο μέρος: Το στοιχείο της αγάπης

Ένα άλλο στοιχείο βασικό είναι το στοιχείο της αγάπης. Εδώ πάλι δεν πρόκειται για συναίσθημα. Πρέπει μερικές λέξεις διαρκώς να τις επεξηγούμε. Ούτε πρόκειται για μια σχέση η οποία προέρχεται από αναγκαστικότητα, χωρίς ελευθερία. Και προσέξτε, διότι είναι τόσο βαθύ αυτό, ώστε μας ξεφεύγει. Αναγκαστικότητα περιέχουν όλες οι σχέσεις οι οποίες υπαγορεύονται από νόμους, όπως είναι και οι βιολογικοί νόμοι. Ή οι αισθητικοί νόμοι για τον Πλάτωνα, κυρίως για τους αρχαίους

Έλληνες, ο έρωσ ήταν βασικό πράγμα. Τα αναλύει πολύ ωραία αυτά ο Συκουτρός, να διαβάσετε οπωσδήποτε όταν θα έχετε καιρό το Συμπόσιο, την Εισαγωγή του. Κάνει διάκριση μεταξύ αγάπης Χριστιανικής και έρωτος Πλατωνικού. Και αποδεικνύει ότι στον Παλατωνικό έρωτα, η έλξη του καλού, που σημαίνει του ωραίου, είναι ακαταμάχητη. Δεν μπορείς το καλό να μην το αγαπάς, να μην σε έλκει το καλό. Επομένως έχουμε μία αισθητική αναγκαιότητα, που επικρατούσε στον αρχαίο Ελληνισμό. Επίσης μπορεί να έχεις μίαν ηθική αναγκαιότητα. Έναν καλό άνθρωπο δεν μπορεί παρά να τον αγαπάς. Ή μία βιολογική αναγκαιότητα. Όπου υπάρχει αναγκαιότης δεν πρόκειται για αυτό που λέμε εδώ «αγάπη». Και πώς θα αποδειχθεί ότι δεν υπάρχει αναγκαιότης ή ότι υπάρχει; Πώς θα αποδειχθεί ότι δεν έχω σε μία περίπτωση αυτή την αναγκαιότητα; Όταν είναι δυνατόν να αντιστρέψεις τους όρους, και εδώ είναι που το Ευαγγέλιο ακριβώς έφερε τη μεγάλη επανάσταση. Και λέγει σε μια υποσημείωσή του ο Συκουτρός, η μεγάλη επανάσταση είναι αυτή: Εάν ο Σατανάς ρωτούσε το Θεό: «γιατί αγαπάς τους ανθρώπους, πες μου ένα λόγο, αφού οι άνθρωποι είναι έτσι κι έτσι... βλέπεις τα χάλια τους», θα τον έφερνε λεί σε δύσκολη θέση. Πού να βρεις λόγο να αιτιολογήσεις μια τέτοια αγάπη; Πού να βρεις λόγο να αιτιολογήσεις την αγάπη προς τον αμαρτωλό; Που τα πάντα μα τα πάντα δείχνουν ότι αξίζει για περιφρόνηση όχι για αγάπη. Ακριβώς τότε αποδεικνύεις ότι αγαπάς ελεύθερα. Και δεν αγαπάς διότι πρέπει ν' αγαπήσεις, αγαπάς διότι ελεύθερα θέλεις ν' αγαπήσεις. Λοιπόν όλα αυτά τα λέω για να πω, ότι όταν μιλάμε για γνώση που περιέχει την αγάπη, πρέπει να περιέχει και την ελευθερία. Και επομένως μιλάμε για μια αγάπη, η οποία δεν προέρχεται από τέτοιου είδους αναγκαιότητες, οποιασδήποτε μορφής και της πιο λεπτής και της πιο πνευματικής, όπως θα λέγαμε ή ηθικής. Ο Θεός αγαπά ακριβώς κατ' αυτό τον τρόπο, και αυτό είναι που αποκαλύπτει ο Χριστός. Αποκαλύπτει μίαν Αγάπη του Θεού ελεύθερη σε τέτοιο σημείο που δεν δεσμεύεται από την αμαρτωλότητα του ανθρώπου. Εάν βγάλετε από το Ευαγγέλιο την αγάπη προς τον αμαρτωλό, πέφτει ολόκληρη η ελευθερία της αγάπης του Θεού. Γιατί το ν' αγαπάς τον δίκαιο και τον καλό είναι σχεδόν αναπόφευκτο. Το ν' αγαπάς όμως τον αμαρτωλό και να πεθαίνεις για τον αμαρτωλό, όπως κάνει ο Χριστός, αυτό είναι πια τρέλα, ανοησία, ελευθερία όμως.

Το τρίτο στοιχείο που έχει η αγάπη, για την οποία μιλούμε ως γνωστικό μέσο – και προσέξτε, σιγά σιγά φθάνουμε, στο καίριο σημείο – είναι ότι μόνο μέσω ενός πλέγματος σχέσεων μπορείς να γνωρίσεις το Θεό. Εάν δεν υπάρχει αγαπητική σχέση, εάν δεν υπάρχει αγάπη δεν μπορεί να γνωρίζει κανείς το Θεό. Και εδώ φθάνουμε τώρα σε ένα σημείο θα έλεγα οφθαλμοφανέστατο στην Καινή Διαθήκη: Θα μπορούσαμε να δούμε μερικά χωρία που λένε αυτό το περίεργο, αν και τόσο απλό, ότι εάν δεν αγαπά κανείς, δεν γνωρίζει το Θεό. Ο Παύλος στην Α΄ προς Κορινθίους, η οποία, όπως σας είπα κι άλλη φορά, ασχολείται με το θέμα της γνώσεως και είναι ακριβώς εκπεφρασμένη αυτή η θεματολογία του, καταλήγει, να

καυχώνται πολλοί ότι έχουν γνώση! Και βέβαια πρέπει να δούμε τώρα τι θα πει να έχεις γνώση. Λέγει ο Παύλος στο κεφ. 8/η': «η γνώσις φυσιοί η δε αγάπη οικοδομεί». Και λέει εκεί τη φράση: «ει δε τις δοκεί ειδέναι τι ουδέπω ουδέν έγνωκε καθώς δει γνώναι. Ει δε τις αγαπά τον Θεόν ούτος έγνωσται υπ' αυτού» (Α' Κορ. 8/η' 2 – 4).

Προσέξτε αυτό το χωρίο, το οποίο είναι καθαρά γνωσιολογία. «Ει δε τις δοκεί ειδέναι... ουδέν έγνωκε». Πλήρης απουσία γνώσεως. Μετά φθάνει στο σημείο: «Ει δε τις αγαπά τον Θεόν, ούτος έγνωσται υπ' αυτού». Και στην κριτική έκδοση θα βλέπατε ότι πολλά χειρόγραφα παραλείπουν τη λέξη «τον Θεόν» και είναι ίσως και τα αρχαιότερα. Οπότε φαίνεται μετά καθαρά «ει τις αγαπά, ούτος έγνωσται υπό του Θεού». Δηλαδή η αγάπη είναι προϋπόθεση. Το δε «έγνωσται υπό του Θεού» σημαίνει ότι βασικά, (όπως το λέει αλλού ο Παύλος στην προς Γαλάτας, «γνώντες δε Θεόν» αμέσως όμως διορθώνει τον εαυτόν του και λέγει «μάλλον δε γνωσθέντες υπό Θεού»). Ότι δεν μπορείς να γνωρίσεις το Θεό, εάν δεν γνωσθείς από τον Θεό, διότι δεν έχουμε την ελευθερία, δεν μπορούμε ως κτίσματα να έχουμε την ελευθερία της γνώσεως που έχει ο άκτιστος Θεός.

Λοιπόν ο Θεός πρώτος μας γνωρίζει, μας αποκαλύπτει τον εαυτό του αλλά αυτό δεν μπορεί να γίνει, εάν δεν υπάρχει ως προϋπόθεση η αγάπη. Εάν ο άνθρωπος δεν μπορεί να αγαπήσει, δεν μπορεί να γνωρίσει το Θεό. Και όταν πάμε στην Α' Ιωάννου, εκεί πλέον είναι σαφές. Λέει εκεί: «ο μη αγαπών, ουκ έγνω τον Θεόν, ότι ο Θεός αγάπη εστί». (Α' Ιωάννου 4/δ' 8). Το «ο δε μη αγαπών» έχει μια ειδική σημασία στο κεφάλαιο εκείνο, στην επιστολή αυτή. Σημαίνει τις σχέσεις της κοινότητας, της εκκλησίας. Πρέπει να υπάρχει, να ανήκει κανείς στο πλέγμα αυτών των σχέσεων μέσα στην Εκκλησία. Θα δούμε τι σημασία έχει πλέον η Εκκλησιολογία για τη γνωσιολογία. Πάντως στην Ιωάννη εκεί, είναι σαφές αλλά υπάρχει και κάτι άλλο που επίσης θα πρέπει να το προσέξουμε.

Ευθύς αμέσως που λέει όλα αυτά, τα υπόλοιπα επεξηγούν το τι σημαίνει ότι ο Θεός είναι αγάπη, πράγμα που το έχουμε πολλές φορές παρεξηγήσει. «Εν τούτω εφανερώθη η αγάπη του Θεού», «ότι ο Θεός αγάπη εστί» διότι «τον Υιόν αυτού τον Μονογενή απέσταλκε».

Η αγάπη του Θεού δεν είναι ένα συναίσθημα του Θεού, ούτε είναι απόρροια της φύσεως του Θεού, όπως λέμε μερικές φορές ότι «κατά φύσιν αγαπά ο Θεός». Και οι Πατέρες ήταν πάρα πολύ προσεκτικοί και τα ανήρσαν αυτά. Διότι και οι αρχαίοι Έλληνες και ο Πλάτων έλεγε ότι ο Θεός είναι και αγάπη και εκχυλίζει αγάπη από τη φύση Του. Και το αρνείται ο Γρηγόριος ο Ναζιανζηνός, το κτυπάει αυτό, διότι δημιουργήθηκαν προβλήματα με τον Ευνόμιο, όπως θα ξέρετε. Κτυπάει ακριβώς αυτήν την ιδέα του Πλάτωνος. Ονομάζει τον «Έλληνα φιλόσοφο» όπως λέγει και τονίζει ότι για μας δεν είναι «έκχυσις κρατήρος» η αγάπη του Θεού. Δεν βγαίνει από τη φύση Του. Η αγάπη του Θεού συνίσταται στο ότι είναι Πατήρ και έχει έναν

Υιόν, αυτό που σας έλεγα προηγουμένως. Και αυτόν τον Υιόν «έδωκε ημίν». Η αγάπη του Πατρός είναι ο Υιός, δηλαδή ένα πρόσωπο, μια σχέση προσωπική, η οποία και προσφέρεται πλέον και σε μας ως τρόπος γνώσεως του Θεού. Λοιπόν, το συμπέρασμα είναι ότι η γνώση προέρχεται μόνο από μια αγαπητική σχέση, την οποία ο Θεός ο ίδιος ξεκινά και προσφέρει. Διότι εμείς δεν μπορούμε ν' αρχίσουμε αυτή τη σχέση, εν ελευθερία.

Και εδώ είναι ένα τεράστιο φιλοσοφικό πρόβλημα, γιατί εμείς ως δημιουργήματα δεν μπορούμε να γνωρίζουμε ελεύθερα τίποτα. Διότι όλα μας είναι δεδομένα. Αυτό θα πει να είσαι δημιούργημα, να είσαι κτιστό, να μην είσαι άκτιστο. Στην πραγματικότητα και η ίδια η ύπαρξή σου είναι δεδομένη. Επομένως έχεις μια αναγκαστικότητα στη γνώση. Δεν μπορείς να γνωρίσεις εν απολύτω ελευθερία. Ο Θεός λοιπόν ο Οποίος είναι ο μόνος ελεύθερος απόλυτα, είναι και ο μόνος που μπορεί ν' αγαπά ελεύθερα. Γι' αυτό, αυτός προσφέρει πρώτος τη γνώση του εαυτού Του. Μας γνωρίζει εν τω Υιώ Του, ως υιούς Του. Αυτό θα πει το «*μάλλον δε και γνωσθέντες υπ' αυτού*» που λέει ο Παύλος. Και δι' αυτού του τρόπου εμείς Τον γνωρίζουμε πλέον ως Πατέρα.

Τελειώνω λοιπόν με το εξής συμπέρασμα: Γνώση του Θεού σημαίνει την ένταξή μας στην αγαπητική σχέση Πατρός και Υιού εν ελευθερία, εν τη ελευθερία μας. Η σχέση αυτή είναι ελεύθερη και δεν είναι υποχρεωτική διότι ο Θεός δεν είναι υποχρεωμένος να μας αγαπά. Το κάνει εν ελευθερία. Ούτε κι εμείς είμαστε υποχρεωμένοι να Τον αγαπάμε. Και εμείς εν ελευθερία θα μπορούμε σ' αυτή τη σχέση. Η ένταξη λοιπόν μέσα σε μια τέτοια αγαπητική σχέση, εμπεριέχει τη δυνατότητα εδώ και τώρα του οντολογικού ταυτισμού του Θεού, ως υπάρχοντος «εν προσώπω Ιησού Χριστού». Διότι από τη σχέση αυτή ο Θεός υπάρχει για μας μέχρι τέτοιου οντολογικού σημείου, ώστε εάν εκλείψει, εκλείπει και η ίδια μας η υπόσταση.

Αυτό σημαίνει στην πραγματικότητα, ότι εάν δεν ενταχθούμε στην αγαπητική σχέση, η οποία υπάρχει μεταξύ του Πατρός και του Υιού, δεν μπορούμε να γνωρίσουμε το Θεό. Θα Τον γνωρίζουμε κατά χίλιους τρόπους φιλοσοφικούς, παγανιστικούς, μυστικούς, αλλά όχι ως Πατέρα. Που σημαίνει Πατέρα του συγκεκριμένου Υιού, ενός προσώπου, και στη συνέχεια ως Πατέρα μας, λόγω του ταυτισμού μας με το πρόσωπο του Υιού ως πατέρα και δικού μας...

Το δεύτερο στοιχείο είναι ότι η αγάπη πρέπει να δημιουργεί το πλέγμα των σχέσεων αυτών, μέσα στο οποίο όλοι όσοι γνωρίζουν τον Θεό ως Πατέρα κατ' αυτόν τον τρόπο εν Χριστώ, βρίσκονται σε αλληλοεξάρτηση υπαρξιακή μεταξύ τους. Επομένως πρέπει να ανήκεις στην κοινότητα, στο σώμα αυτό που δημιουργεί αυτή η σχέση. Δεν μπορείς να γνωρίζεις το Θεό έξω απ' αυτό το σώμα, αυτών που Τον γνωρίζουν με τον τρόπο που τον γνωρίζει ο Υιός. Και αυτό σημαίνει ότι μόνο εν τη Εκκλησία γνωρίζεται ο Θεός πλήρως. Έτσι, μ' αυτό τόνο τον τρόπο. Αλλιώς

γνωρίζεται ως άλλο τι, όχι ως ο Πατήρ. Αλλά ο Θεός είναι ο Πατήρ. Έτσι αποκαλύπτεται. Έτσι θέλει να αποκαλύπτεται. Δεν ξέρω τι άλλο είναι. Μπορεί να είναι και πολλά άλλα πράγματα, αλλά επειδή όπως είπα, η γνώση προϋποθέτει ελεύθερη αποκάλυψη, αυτός ο τρόπος ελεύθερα μας αποκαλύπτει το Θεό ως Πατέρα.

Όλα αυτά, για να γίνουν, χρειάζεται μια κάθαρση. Δεν μπορείς να φθάσεις στο σημείο αυτό να γνωρίσεις το Θεό, να τον γνωρίσεις μ' αυτό τον τρόπο, χωρίς να ξεκαθαρίσεις τις σχέσεις σου γενικά. Διότι όλες οι σχέσεις παρεμβάλλονται στη γνώση. Για να γνωρίσω ακόμη κι αυτό το τραπέζι, παρεμβάλλονται οι σχέσεις που έχω με όλο το φυσικό χώρο, με τα χρώματα, με τα σχήματα, με τα πάντα. Δεν γνωρίζουμε ποτέ αντικείμενα χωρίς αυτήν την ευρύτερη εμπειρική σχέση. Λοιπόν το ίδιο ισχύει και για τη γνώση του Θεού. Ολόκληρη η ύπαρξή μας με όλες τις εμπειρικές μας σχέσεις, είναι μπλεγμένη στη γνώση του Θεού. Γνωρίζω το Θεό με όλες τις σχέσεις μου, με τα πράγματα, με τη φύση, με τις αισθήσεις μου, με τα αντικείμενα. Δεν είναι μια γνώση αυτή που περνάει μόνο από το μυαλό μου, ούτε μόνο από την καρδιά σαν συναισθηματικό κέντρο. Αλλά είναι μια τέτοια ευρύτερη υπαρξιακή γνώση, που εμπεριέχει όλη μου την ταυτότητα. Η δε ταυτότητά μου σχετίζεται με όλες τις σχέσεις που έχω με τα πράγματα, με τα πρόσωπα, με τα αντικείμενα, με τους πάντες. Ιδίως με τις προσωπικές σχέσεις, διότι αυτές επηρεάζουν την ταυτότητά μου. Όλα αυτά λοιπόν πρέπει να περάσουν από ένα φιλτράρισμα, από ένα ξεκαθάρισμα. Να δούμε κατά πόσον αυτά μπορούν να ενταχθούν σ' αυτή τη σχέση με το Θεό που μας Τον αποκαλύπτει, Τον γνωρίζει σε μας κατ' αυτό τον τρόπο ο Υιός Του. Εκεί θα δούμε ότι τα πράγματα δεν είναι εύκολα και χρειάζονται πραγματικά κάθαρση. Θα έλεγα ότι η ασκητική προσπάθεια είναι ακριβώς αυτή. Αυτό που λένε κάθαρση από τα πάθη εννοείται ακριβώς ως το ξεκαθάρισμα των υπαρξιακών μας σχέσεων με κάθε τι που είναι εμπλεγμένο στην ταυτότητά μας την προσωπική. Και αυτό το ξεκαθάρισμα είναι απαραίτητη προϋπόθεση.

Στο σημείο αυτό αποκτούν μέγιστη σημασία τα λόγια του Αγίου Γρηγορίου του Θεολόγου, που σας ανέφερα και σε προηγούμενο μάθημα: *«ου παντός... το περί Θεού φιλοσοφείν»* αλλά *«των εξητασμένων και διαβεβηκότων εν θεωρία, και προ τούτων και ψυχήν και σώμα κεκαθαρμένων ή καθαιρομένων»*. Αλλά δεν πρέπει να διαβάζουμε τους Πατέρες απομονώνοντας τα χωρία. Ο ίδιος ο Άγιος Γρηγόριος σε κάποιον άλλο λόγο του τονίζει αυτό που προσπάθησα να σας αναλύσω διεξοδικά εδώ, ότι δηλαδή η γνώση του Θεού έχει μεν ως προϋπόθεση την κάθαρση, ταυτίζεται όμως τελικά με την αγάπη. Γράφει: *«Θεός μεν εστι φως το ακρότατον... όσον αν καθαιρώμεθα, φανταζόμενον. Και όσον αν φαντασθώμεν, αγαπώμενον. Και όσον αν αγαπήσωμεν... νοούμενον»*.

Έτσι η κάθαρση δεν είναι ο σκοπός. Αυτή καθ' εαυτήν η άσκηση δεν αποκαλύπτει το Θεό. Ούτε γνωρίζουμε το Θεό αυτομάτως δια της καθάρσεως των παθών. Ο Θεός γνωρίζεται εν τη κοινωνία του σώματος του Υιού Του. Με το να εμπλακούμε στις σχέσεις που δημιουργεί αυτό το σώμα. Τότε ο Θεός αποκαλύπτεται και τότε οι σχέσεις μας με τον Θεό είναι σχέσεις Πατρός και Υιού. Κι έτσι δίνουμε νόημα σ' αυτό που λέμε, δυστυχώς μόνο με τα λόγια πολλές φορές όταν ρωτούν, τι διαφέρει ένας ασκητής Χριστιανός από ένα γκουρού; Ακούμε την απάντηση: «μα εμείς κάνουμε την άσκηση εν Χριστώ». Τι θα πει «εν Χριστώ»; Δηλαδή μια λέξη λέμε, ένα όνομα, και τελείωσε το θέμα; Όλη η άλλη ιστορία είναι βουδιστική κι από εκεί και πέρα μπαίνει ένα όνομα, ο Χριστός, και τελείωσε η ιστορία. Τι υπαρξιακό αντίκρουσμα έχει ο Χριστός που εισάγουμε σαν ειδοποιό διαφορά; Εάν δεν βάλουμε αυτά τα στοιχεία του σώματος του Χριστού, των σχέσεων που δημιουργεί ο Χριστός εν τη κοινωνία του σώματός του, της Εκκλησίας δηλαδή, δεν μπορούμε να βρούμε την ειδοποιό διαφορά, με – όλα – αυτά. Ένας βουδιστής γνωρίζει το Θεό καθαιρόμενος από τα πάθη με τον ίδιο τρόπο εν τοιαύτη περιπτώσει. Δεν είναι λοιπόν η άσκηση ο τελικός σκοπός. Η γνώση του Θεού δεν προέρχεται, δεν εξαρτάται, δεν πραγματοποιείται αυτομάτως με την κάθαρση των παθών. Χρειάζεται το θετικό στοιχείο της εντάξεως στο σώμα μέσα στο οποίο ο Χριστός αποκαλύπτεται σαν κοινωνία πολλών προσώπων, τα οποία με την αγάπη που τα συνδέει βλέπουν το Θεό παρόντα εν Χριστώ. Και επανέρχομαι συνεπώς πάλιν από άλλη οδό πλέον μακράν και κουραστική σε εκείνο, που είπα σε ένα προηγούμενο μάθημα σχετικά με τα δόγματα. Ότι εν τη Εκκλησία και κυρίως εν τη Ευχαριστία ερμηνεύονται τα δόγματα. Και εκεί και μόνον ο Θεός γνωρίζεται κατά τον πληρέστερο τρόπο που έχουμε. Όλες οι άλλες είναι προϋποθέσεις και δεν αρνούμαι τη σημασία τους και τη σπουδαιότητά τους. Αλλά επειδή κινδυνεύουμε να τις κάνουμε αυτοσκοπούς, είμαι υποχρεωμένος να τονίσω ότι δεν είναι αυτοσκοποί.

Η γνώση του Θεού λοιπόν προϋποθέτει, την ελεύθερη εμπλοκή μας στις αγαπητικές σχέσεις που δημιουργεί ο ίδιος ο Θεός με μας εν Χριστώ. Αν ο Θεός αγαπά τον αδελφό μου εν Χριστώ και εγώ μισώ τον αδελφό μου δεν μπορώ να γνωρίσω τον Θεό. Πρέπει την ίδια αγάπη που ο Θεός έχει με τον αδελφό μου, να την έχω και εγώ με τον αδελφό μου. Η γνώση του Θεού περνάει απ' αυτή την τεθλασμένη οδό, που δεν είναι η κάθετη απλώς μεταξύ της καρδιάς μου και του Θεού, αλλά έχει και την οριζόντια διάσταση. Γι' αυτό «ο μη αγαπών, ουκ έγνω τον Θεό, ότι ο Θεός αγάπη εστί».

Πριν κλείσουμε το θέμα της Γνωσιολογίας πρέπει με βάση όσα ήδη είπαμε να ξεκαθαρίσουμε το θέμα του αποφατισμού που θίξαμε πιο πάνω. Με αφορμή τα όσα έγραψε ο LOSSKY στη «Μυστική Θεολογία» του χρησιμοποιώντας κυρίως τους Καππαδόκες Πατέρες και τον Άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά, υπερτονίσθηκε τα τελευταία χρόνια η άποψη της αγνωσίας του Θεού. Πράγματι για να αντικρούσουν τους Ευνομιανούς οι Καππαδόκες Πατέρες, υπερτόνισαν την ιδέα ότι ο Θεός δεν

γνωρίζεται, όσο και αν τον πλησίασει κανείς. «Καν υπέρ εκείνον (τον Παύλον) γένη... και εγγυτέρω Θεού πλέον απέχει Θεού και της τελείας καταλήψεως ή όσον ημών υπεραίρει του συνθέτου και ταπεινού και κάτω βρίθοντος κράματος» (Γρηγόριος ο Θεολόγος). Αλλά δεν πρέπει να λησμονούνται τα εξής βασικά σημεία:

A. Η «αγνωσία» του Θεού περιγράφεται από τους Πατέρες ως ακαταληψία ή το ακατάληπτον του Θεού. Δεν πρόκειται συνεπώς για άρνηση κάθε είδους γνώσεως του Θεού (τότε οι λόγοι του Κυρίου «*ίνα γινώσκωσί σε τον μόνον αληθινόν Θεόν*» κλπ δεν θα είχαν νόημα), αλλά περί μιας συγκεκριμένης μορφής γνώσεως, της καταλήψεως, η οποία και είναι αδύνατος. Αυτό το είδος της γνώσεως – το οποίον επέτρεπαν οι Ευνομιανοί – είναι αυτό που αναλύσαμε πιο πάνω ως «γνώση πραγμάτων», και είδαμε πώς και γιατί δεν μπορεί να εφαρμοσθεί στην περίπτωση της γνώσεως του Θεού.

B. Αυτό που αρνούνται οι Πατέρες είναι η γνώση της φύσεως ή της ουσίας του Θεού, το να γνωρίσει κανείς «*την πρώτην τε και ακήρατον φύσιν, και εαυτή, λέγω δη τη Τριάδι γινωσκομένην*» (Γρηγόριος ο Θεολόγος). Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι αρνούνται οι Πατέρες το να γίνει λόγος περί Θεού ως Τριάδος. Οι Ευνομιανοί με το να ταυτίζουν την ουσία ή φύση του Θεού με τον Πατέρα δημιουργούσαν τη σύγχυση ότι, αφού μπορούμε να γνωρίσουμε το Θεό ως Πατέρα, άρα μπορούμε να γνωρίσουμε τη φύση του Θεού (αφού θεία ουσία και Πατήρ συμπίπτουν πλήρως εννοιολογικά). Η διάκριση όμως μεταξύ ουσίας και Πατρός, στην οποία επέμειναν οι Καππαδόκες Πατέρες απέκλειε τη σύγχυση αυτή. Έτσι το να λέμε ότι δεν γνωρίζουμε το Θεό ως ουσία δεν συνεπάγεται αυτομάτως και ότι δεν Τον γνωρίζουμε ως Πατέρα (ή ως Τριάδα προσώπων). Και αντίστροφα, το να λέμε ότι γνωρίζουμε το Θεό ως Πατέρα, δεν σημαίνει αυτομάτως ότι Τον γνωρίζουμε ως ουσία η φύση.

Όλα αυτά δείχνουν ότι η ανάλυση που κάναμε πιο πάνω είναι σύμφωνη με την πατερική γνωσιολογία: ο Θεός γνωρίζεται μόνον «εν προσώπω» και ως πρόσωπα, και όχι ως φύση ή ουσία. Η Πατερική γραμματεία δεν μας παρέχει βέβαια ανάλυση υπαρξιακή του τι σημαίνει να γνωρίζεις «εν προσώπω» ή ως πρόσωπα. Μας παρέχει όμως τη βασική αρχή ότι υπάρχει ριζική διάκριση ως προς τη γνωσιολογία μεταξύ φύσεως και προσώπου, αφού την μεν φύση του Θεού δεν μπορείς με κανένα τρόπο να την γνωρίσεις, ενώ την προσωπική ύπαρξή Του μπορείς. Συνεπώς ο αποφατισμός ως προς τη φύση του Θεού δεν πρέπει να γενικεύεται σε αποφατισμό και αγνωσία ως προς την προσωπική Του ύπαρξη.

Πέρα από τη γενική αυτή αρχή της διακρίσεως μεταξύ της ουσίας του Θεού που είναι παντελώς ασύλληπτος και της προσωπικής – τριαδικής υπάρξεώς Του, που μας γνωρίζεται δια του Υιού εν Πνεύματι, οι Πατέρες δεν προσφέρουν, όπως είπαμε, ανάλυση του τι σημαίνει να γνωρίζεις τον Θεόν «εν προσώπω Ιησού Χριστού» και ως Τριάδα προσώπων. Η ανάλυση αυτή δεν χρειάσθηκε να γίνει στην

εποχή των Πατέρων, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι δεν πρέπει να γίνει ποτέ εις τον αιώνα. Αντίθετα, χρέος της Δογματικής, όπως είπαμε στα πρώτα μαθήματα, είναι να προχωρεί σε ερμηνεία των δογμάτων, αρκεί να μην προδίδει ή διαστρέφει το πνεύμα των Πατέρων. Αυτό έκαναν και όλοι οι μεγάλοι Πατέρες: ερμηνεύοντας τους προηγούμενους των, βάσει αναγκών της εποχής τους, προέβαιναν σε ανάλυση βασικών όρων.

Μια τέτοια ανάλυση που επέβαλαν ιστορικές ανάγκες σχετικά με το θέμα της Γνωσιολογίας, ήταν στην πατερική εποχή η διάκριση μεταξύ ουσίας και ενεργείας στο Θεό. Η διάκριση αυτή που εμφανίζεται αμυδρά στον Μέγα Αθανάσιο και σαφέστερη στους Καππαδόκες Πατέρες, αναπτύσσεται ως γνωστόν εκτενώς από τον Άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά. Με τον τρόπο αυτόν διατηρείται η Πατερική αρχή του ακαταλήπτου της ουσίας του Θεού και προσφέρεται ως γνωσιολογική βάση η ενέργεια ή ενέργειες του Θεού. Έτσι και πάλι ο αποφατισμός περιορίζεται στην ουσία του Θεού. Τόσο τα πρόσωπα, όσο και οι ενέργειες του Θεού, άκτιστα και τα δύο, μας επιτρέπουν να γνωρίσουμε το Θεό και να θεολογήσουμε. Αλλά στην περίπτωση αυτή, όπως είδαμε στην ανάλυση που κάναμε, η γνώση δεν μπορεί να νοηθεί ως κατάληψη. Είναι ένα είδος γνώσεως που χρειάζεται ανάλυση προκειμένου να ερμηνευθεί η θέση των Πατέρων. Αυτή την ανάλυση επιχειρήσαμε πιο πάνω.

I. Περί Πίστεως

Στο περασμένο μάθημα τελειώσαμε την εξέταση της γνώσεως. Και όσον αφορά βέβαια τη γνώση του Θεού, θα επαναλάβουμε τα βασικά σημεία γιατί έχουν σχέση με αυτά που θα πούμε εδώ. Σας υπενθυμίζω ότι η γνώση έχει οντολογικό περιεχόμενο και αυτό σημαίνει ότι η γνώση περιλαμβάνει την ταύτιση των όντων. Ότι αναγνωρίζω δηλαδή, ότι κάποιο ον υπάρχει.

Αυτή η ταύτιση, η αναγνώριση ενός όντος ότι υπάρχει και αυτό σημαίνει ότι υπάρχει αυτό και όχι κάποιο άλλο, ότι αυτό είναι αυτό και όχι ένα άλλο. Ότι αυτό, είναι αυτό το τραπέζι και όχι το άλλο τραπέζι. Η ταύτιση σημαίνει όχι απλώς ότι κάποιο ον είναι ον, αλλά ότι είναι αυτό και όχι κάποιο άλλο και είπαμε επίσης ότι η γνώση ως ταύτιση των όντων είναι δύο ειδών βασικά:

A. Είναι η γνώση των πραγμάτων, των όντων δηλαδή που μας παρουσιάζονται ως αντικείμενα τα έχουμε μπροστά μας, μας είναι δεδομένα, τα ταυτίζουμε διότι πρέπει να τα ταυτίσουμε, τα ταυτίζουμε, τα γνωρίζουμε δηλαδή με τη μέθοδο της απομονώσεως από τα άλλα αντικείμενα, της περιγραφής δηλαδή των ιδιωμάτων των χαρακτηριστικών τους με βάση την εμπειρία τη γενικότερη που έχουμε. Τα εντάσσουμε δηλαδή μέσα σ' ένα πλέγμα σχέσεων με άλλα αντικείμενα τα οποία γνωρίζουμε ώστε από πράγματα, να τα κάνουμε χρήματα, να τα χρησιμοποιήσουμε.

Αυτή η γνώση δεν εφαρμόζεται στη γνώση του Θεού για προφανείς λόγους τους οποίους εξηγήσαμε.

B. Μας μένει το άλλο είδος της γνώσεως που το περιγράψαμε ως γνώση των προσώπων, ως την ταύτιση ενός όντος εν ελευθερία και αγάπη δηλαδή. Εν ελευθερία θα πει όχι διότι το ον αυτό μας επιβάλλει με την παρουσία του την αναγνώρισή του. Όχι διότι έχει ορισμένα χαρακτηριστικά και ιδιότητες, τα οποία πρέπει να γνωρίσουμε, αλλά διότι ελεύθερα μας αποκαλύπτει τον εαυτό του και εμείς ελεύθερα πάλι, το ταυτίζουμε και αναγνωρίζουμε την ύπαρξή του. Δεν μας επιβάλλεται η γνώση στην περίπτωση αυτή, ελεύθερα την αποκτούμε αυτή τη γνώση. Και εν αγάπη, σημαίνει ότι την αποκτούμε αυτή την ταύτιση του άλλου μέσα σε μια σχέση αγαπητική. Το άλλο ον μας είναι απολύτως απαραίτητο για την ίδια μας την ύπαρξη. Μια υπαρξιακή αλληλεξάρτηση. Έτσι λοιπόν γνωρίζουμε κάποιον, γνωρίζουμε το Θεό στην περίπτωση αυτή, όχι με τη μορφή μιας δυνάμεως απροσώπου, η οποία επιβάλλει την παρουσία της λόγω των ιδιοτήτων της, της δυνάμεως ας πούμε, αλλά Τον γνωρίζουμε ως ένα πρόσωπο το οποίο συνιστά μέρος μιας αγαπητικής σχέσεως, η οποία αποτελεί αναπόσπαστο και απαραίτητο στοιχείο για την ύπαρξή μας. Και Τον γνωρίζουμε συνεπώς διότι ελεύθερα μας αποκαλύπτει τον εαυτό Του και όχι διότι μας οδηγεί η παρατήρηση του κόσμου (όπως στον Πλατωνισμό) ή κάποια λογική αναγκαιότητα ή πειθώ. Δεν πρόκειται λοιπόν για γνώση που προέρχεται από πειθώ λογική.

Είπαμε επίσης ότι η γνώση αυτή του Θεού μας προσφέρεται μέσω μιας αγαπητικής σχέσεως στην οποία ο Θεός ταυτίζεται αιώνια, γνωρίζεται αιώνια, ανεξάρτητα από μας και από τον κόσμο, και η σχέση αυτή η αγαπητική είναι η σχέση του Πατέρα με τον Υιό. Επομένως γνωρίζουμε τον Θεό εν Χριστώ, εν Υιώ και μόνον, με το να γίνουμε μέρος της σχέσεως αυτής της αγαπητικής που υπάρχει. Μόνο ο Υιός γνωρίζει τον Πατέρα. Ως ουσία, ως φύση δεν μπορούμε να γνωρίσουμε το Θεό και ούτε πρέπει να αναζητήσουμε να γνωρίσουμε το Θεό. Διότι τότε τον γνωρίζουμε με αναγκαιότητα. Δηλαδή τον γνωρίζουμε με τις ιδιότητες. Αυτό συνεπάγεται ότι ο Θεός γνωρίζεται εν Χριστώ και μόνον. Αλλά επειδή περιλαμβάνει αυτή η μέθοδος της γνώσεως του Θεού και το γεγονός της αγάπης, της σχέσεως της αγαπητικής, ο Θεός γνωρίζεται συνεπώς μέσα στα πλαίσια της κοινωνίας που δημιουργεί το Άγιο Πνεύμα, γι' αυτό δεν μπορούμε να γνωρίσουμε το Θεό χωρίς το Χριστό και χωρίς το Άγιο Πνεύμα, που δημιουργεί αυτό το πλέγμα των αγαπητικών σχέσεων ως κοινωνία.

Με βάση αυτές τις παρατηρήσεις θα προχωρήσουμε στην εξέταση της εννοίας της πίστεως αρχίζοντας από εδώ την εξέταση των κυρίων στοιχείων της Δογματικής, όπως μας προσφέρονται στο Σύμβολο της Πίστεως. Αυτή η δομή της Δογματικής είναι και η μόνη ορθή δομή. Διότι αν φύγουμε απ' τη δομή αυτή, συστηματοποιούμε τα δόγματα με φάση λογικές κατεργασίες π.χ. όταν έχουμε

έννοιες δογματικές, όπως σωτηριολογία κλπ, όλα αυτά είναι έννοιες τις οποίες παίρνουμε λογικά και τις κάνουμε τμήματα ενός συστήματος, και η Δογματική γίνεται σύστημα λογικό. Ενώ αν πάρουμε το Σύμβολο της Πίστεως, το οποίο, όπως είπαμε, δεν είναι λογική δομή αλλά δομή βασισμένη σε υπαρξιακές σχέσεις που εισάγουμε με το βάπτισμα κυρίως και τη Θεία Ευχαριστία, τότε είμαστε σε ασφαλές έδαφος.

Λοιπόν, το Σύμβολο αρχίζει με τη λέξη: «Πιστεύω». Τι σημαίνει «Πιστεύω»; Το πρόβλημα της σχέσεως και πίστεως, όπως ξέρετε ίσως, είναι ένα από τα βασικά προβλήματα. Αλλά ξεκινά όλος ο προβληματισμός αυτός, από ορισμένες προϋποθέσεις που αναπτύχθηκαν στη Δύση και οι οποίες δεν ισχύουν για μας. Το θέμα γνώσεως και πίστεως αποτελεί για πολλούς ένα δίλημμα. Ή γνωρίζεις ή πιστεύεις. Όποιος πιστεύει, εγκαταλείπει τη γνώση, είναι το δίλημμα αυτό του «Πίστευε και μη ερεύνα» που λένε. Υπάρχει και η αντίληψη ότι η γνώση προπορεύεται της πίστεως ή αντίθετη αντίληψη ότι η πίστη προπορεύεται της γνώσεως και αναζητεί εν πάση περιπτώσει τη λογική της, όπως διατυπώθηκε από τον Αυγουστίνο. Το ίδιο θέμα αυτό, είναι μια παραλλαγή του προβλήματος που ήδη θίξαμε κατά κάποιο τρόπο, εάν προηγείται η αγάπη της γνώσεως ή η γνώση της αγάπης. Με άλλα λόγια μπορούμε ν' αγαπάμε κάτι που δεν το γνωρίζουμε;

Το θέμα ήδη έχει τεθεί από τον Αυγουστίνο. Είχε δοθεί και η απάντηση η οποία επεκράτησε στη Δύση και αναπτύχθηκε από τον Θωμά τον Ακινάτη ιδιαιτέρως, και από τους μεγάλους δυτικούς στοχαστές. Πήραν τη θέση ότι εάν δεν γνωρίσεις, δεν μπορείς να αγαπήσεις. Δεν μπορούμε να αγαπήσουμε κάτι που δεν το γνωρίζουμε. Επομένως αυτό φιλοσοφικά σημαίνει ότι η σχέση που δημιουργούμε με ένα ον προϋποθέτει την αντικειμενική αναγνώριση του όντος. Όλο αυτό στηρίζεται στην προϋπόθεση ότι η γνώση είναι θέμα διανοητικής συλλήψεως, ενώ η αγάπη είναι βασικά θέμα συναισθηματικό. Αλλά είδαμε στα προηγούμενα μαθήματα ότι δεν είναι έτσι τα πράγματα για μας. Ότι, με άλλα λόγια, δεν μπορείς να γνωρίζεις εάν δεν αγαπάς, όπως είδαμε στον απ. Παύλο, στην Α' επιστολή του Ιωάννου κλπ. Αλλά θα πρέπει να το επεξηγήσουμε αυτό κάπως, διότι δεν είναι σωστό ούτε να λέμε ότι η γνώση προηγείται της αγάπης, αλλά ούτε ότι η αγάπη προηγείται της γνώσεως. Και αυτό είναι λάθος. Δεν αγαπάμε για να γνωρίσουμε. Εκείνο που είναι σωστό, που προκύπτει από όσα είπαμε ως τώρα, είναι ότι αυτά τα δύο ταυτίζονται. Ότι η γνώση είναι η αγάπη και η αγάπη είναι η γνώση. Διότι η αγάπη όταν εκληφθεί σαν σχέση προσώπων και όχι σαν συναίσθημα ή ιδιότητα της φύσεως, τότε σημαίνει ότι δημιουργεί αυτή τη σχέση, η οποία μας αποκαλύπτει την ταυτότητα του άλλου. Και αυτό είναι η γνώση: η αποκάλυψη, η αναγνώριση της ταυτότητας ενός όντος. Επομένως γνώση και αγάπη δίστανται, το ένα δεν προηγείται του άλλου, αλλά ταυτίζονται.

Το ίδιο μπορεί να πει κανείς και για την πίστη. Η πίστη και η γνώση βασικά ταυτίζονται. Είναι το ίδιο πράγμα. Ας το πούμε πιο αναλυτικά αυτό. Θα ήθελα να λάβουμε εδώ υπ' όψιν μας πρώτα τις ιστορικές προϋποθέσεις αυτού που λέμε: «Πιστεύω». Πρέπει ν' ανατρέξουμε πάλι όπως είπα και στα πρώτα μαθήματα, βασικά στη λειτουργική εμπειρία της Εκκλησίας. Τι σημαίνει «πιστεύω» μέσα στα πλαίσια του Συμβόλου της Πίστεως;

Όπως θα ξέρετε ίσως, στη βαπτισματική λειτουργική πράξη της αρχαίας Εκκλησίας, τον οποία μας παραδίδει ήδη τον Β' Αιώνα ο Ιουστίνος και αργότερα ο Κύριλλος Ιεροσολύμων με περισσότερη λεπτομέρεια, για βαπτισθεί κάποιος πρέπει προηγουμένως να υποβληθεί στους εξορκισμούς, και οι εξορκισμοί αυτοί συνοδεύονται από την πρόσκληση που απευθυνόταν σ' αυτόν που προσήλθε για το βάπτισμα, να στραφεί από τη Δύση στην Ανατολή. Αυτό είναι μία πολύ σημαντική λειτουργική ενέργεια διότι περιλαμβάνει αυτή την πράξη της μεταστροφής, της αλλαγής της στάσεως εκ Δυσμών προς Ανατολάς. Θα δούμε στη συνέχεια τι νόημα έχει αυτή η στροφή προς Ανατολάς. Αλλά αυτή αυτή η στροφή σημαίνει ότι για να πει «πιστεύω» ο άνθρωπος, θα πρέπει να αλλάξει στάση απέναντι των όντων. Επομένως η πίστη είναι βασικά μια στάση που παίρνει ο άνθρωπος απέναντι της υπάρξεως, και η στάση αυτή είναι οπωσδήποτε αντίθετη από εκείνη που παίρνει με τη βιολογική του υπόσταση. Όταν γεννιέται ο άνθρωπος παίρνει μια στάση απέναντι στη ζωή, απέναντι των όντων, απέναντι του Θεού. Λοιπόν αυτό πρέπει να ανατραπεί και η στροφή θα γίνει προς Ανατολάς (θα δούμε τι σημαίνει). Οπωσδήποτε δεν μπορείς να πεις «πιστεύω» εάν είσαι προσκολλημένος στην ίδια κατεύθυνση που έχεις πάρει από τη βιολογική σου γέννηση.

Πριν αναλύσουμε αυτό το «προς Ανατολάς», ας αναφέρουμε την άλλη βασική πλευρά αυτής της λειτουργικής πράξεως, η οποία είναι ότι το «Πιστεύω» αποτελεί απάντηση σε μια ερώτηση. Δεν είναι ποτέ κάτι που μπορεί να προέλθει μόνο του από την οιαδήποτε στάση, την οιαδήποτε σκέψη ή τοποθέτηση του ανθρώπου μόνου του. Χρειάζεται να απαντήσει σε μίαν ερώτηση που την θέτουν οι άλλοι. Οι δε άλλοι που θέτουν την ερώτηση είναι η κοινότητα της Εκκλησίας. Συνεπώς έξω από τα πλαίσια της κοινότητας της Εκκλησίας δεν μπορεί να πει «Πιστεύω» ο άνθρωπος. Δεν μπορεί μέσα στο δωμάτιό του κλεισμένος ο άνθρωπος ν' αναπτύξει την πίστη. Μόνο μέσα στην κοινότητα, η οποία του θέτει το ερώτημα. Το «Πιστεύω» λοιπόν είναι απάντηση σε ένα ερώτημα, δεν είναι νοητό χωρίς ερώτηση.

Το δεύτερο βασικό στοιχείο είναι αυτό που συνεπάγεται το «προς Ανατολάς» και το οποίο θα δούμε ότι έχει τεράστια σημασία. Η Ανατολή λειτουργικά, όπως ξέρετε, είναι το σημείο προς το οποίο κατευθύνονταν οι προσευχές των πρώτων Χριστιανών διότι απ' εκεί ανεμένετο η επάνοδος του Χριστού. Ήταν συνεπώς το κατ' εξοχήν εσχατολογικό σημείο, ας πούμε, μέσα στη λειτουργική πράξη της Εκκλησίας. Η στροφή προς Ανατολάς εσήμαινε λοιπόν ότι σκεφτόμαστε προς το σημείο εκείνο,

από το οποίο αναμένουμε τα Έσχατα να εισδύσουν και να πραγματοποιηθούν. Είναι λοιπόν η Πίστη, εν τοιαύτη περιπτώσει μια στροφή προς τα Έσχατα.

Προσέξτε τώρα, να δείτε με βάση αυτές τις παρατηρήσεις, πώς κατανοείται ο ορισμός της πίστεως που βρίσκουμε στην προς Εβραίους Επιστολή. Ξέρετε ότι τον μόνο συστηματικό ορισμό που έχουμε είναι αυτός που βρίσκουμε στην προς Εβραίους επιστολή, στο 11ο κεφάλαιο στον α' στίχο: *«έστι δε πίστις ελπιζομένων υπόστασις, πραγμάτων έλεγχος ου βλεπομένων»*.

Τι βλέπουμε μέσα σ' αυτό τον στίχο, σ' αυτό τον ορισμό της πίστεως; Τα στοιχεία ακριβώς τα οποία προσπάθησα να σας περιγράψω και τα αναλύω πάλι. Πρώτο στοιχείο είναι ότι η πίστη είναι γνώση. Δηλαδή είναι ταύτιση οντολογική. Προσέξτε, ότι χρησιμοποιεί εκεί ο συγγραφέας τη λέξη: «υπόσταση». «Πίστις εστί υπόστασις». Η Υπόσταση είναι οντολογική έκφραση. Μπορούμε να την μεταφράσουμε ακριβώς μ' αυτό που ονόμασα ταύτιση, ταυτισμό οντολογικό. Ότι κάτι όντως υπάρχει. Ότι είναι αυτό και δεν είναι κάτι άλλο. Λόγω αυτής της εννοίας της υποστάσεως άλλωστε εισέδυσσε ο όρος και επίσημα στη Δογματική τον Δ' αιώνα. Επομένως όταν λέμε ότι η πίστη είναι υπόσταση, εννοούμε ότι με την πίστη κάνουμε μια αναγνώριση ενός όντος μια ταύτιση ενός όντος, και φυσικά η λέξις: «πραγμάτων» κι αυτή δείχνει προς αυτήν την κατεύθυνση του οντολογικού.

Αλλά το δεύτερο στοιχείο είναι ότι η γνώση αυτή, η ταύτιση αυτή, η υπόσταση αυτή είναι εσχατολογική. Είναι «υπόστασις ελπιζομένων». Για πράγματα τα οποία θα έλθουν, τα οποία δεν τα έχουμε αυτή τη στιγμή μπροστά μας. Επομένως με την πίστη στρέφεται κανείς προς το μέλλον, προς τα Έσχατα. Και αναγνωρίζει ως υφιστάμενα (προσέξτε «υπόστασις»), πράγματα τα οποία από άποψη φύσεως δεν υφίστανται. Εξ' ου και το δεύτερο σκέλος του ορισμού, το οποίο επεξηγεί το πρώτο: «Πραγμάτων έλεγχος ου βλεπομένων». Πράγματα, τα οποία δεν τα βλέπουμε – και εδώ το «βλεπομένων» έχει και κάποιο Πλατωνικό υπόβαθρο. Η προς Εβραίους επιστολή δεν μπορεί να ερμηνευθεί διαφορετικά. Όταν λέγει: «ου βλεπομένων» βάζει το δάκτυλο επάνω στο καίριο σημείο της γνώσεως, που είναι η όραση για τους Έλληνες. Η όραση λοιπόν, σημαίνει γενικά τη γνώση. Τα βλεπόμενα είναι αυτά που μας πείθουν ότι υπάρχουν. Τα μη βλεπόμενα είναι αυτά που δεν υπόκεινται στον έλεγχο των αισθήσεων γενικά. Δεν πρόκειται συνεπώς μόνο για την όραση αλλά για κάθε έλεγχο των αισθήσεων. Τώρα τι σημασία έχει αυτό;

Η σημασία έγκειται σ' αυτό που είπα και στο προηγούμενο μάθημα, ότι ενώ με τα βλεπόμενα, με όσα δηλαδή υπόκεινται στον έλεγχο των αισθήσεών μας, (και εδώ θα πρέπει να διευρύνουμε και να μην πούμε μόνο για τις αισθήσεις αλλά να πούμε και τη λογική, ό,τι μας πείθει λογικά, ό,τι μας πείθει δια των αισθήσεων, ό,τι μας πείθει εξ' αντικειμένου) δεν έχουμε πίστη, αντιθέτως πίστη έχουμε όταν κάτι μας πείθει όχι εξ αντικειμένου, δηλαδή όχι λόγω του ότι είμαστε υποχρεωμένοι ν' αναγνωρίσουμε την ύπαρξή του. Επομένως υπεισέρχεται στην πίστη, πάλι η έννοια

της ελευθερίας. Δεν πιστεύουμε διότι πρέπει να πιστέψουμε, διότι είμαστε υποχρεωμένοι να πιστέψουμε. Ότι είπα για την γνώση την προηγούμενη φορά, το ίδιο ισχύει και για την πίστη.

Η παρουσία κάποιου ανθρώπου μπροστά σας, που ελέγχεται από τις αισθήσεις σας, από την όρασή σας, είναι υποχρεωτική για σας από άποψη γνώσεως. Δεν μπορείτε να πείτε ότι δεν τον γνωρίζετε, δεν τον ταυτίζετε οντολογικά. Επιβάλλεται από τις αισθήσεις σας, είναι μια γνώση υποχρεωτική για εσάς. Αυτό προέρχεται από το ότι ελέγχεται η γνώση, η υπόστασή του ελέγχεται από τις αισθήσεις σας ή από τις αισθήσεις του νοός σας, από το λόγο. Εν πάση περιπτώσει, είτε με το λόγο, είτε με τις αισθήσεις, εκείνο που έχει σημασία είναι ότι δεν μπορείς παρά να αναγνωρίσεις την υπόσταση κάποιου όντος και συνεπώς αυτό δεν μπορούμε βάσει του ορισμού αυτού της προς Εβραίους, να το ονομάσουμε πίστη. Πίστη, λοιπόν, δεν είναι ό,τι μας προβάλλει ως υποχρεωτική γνώση ή φύση των πραγμάτων, ούτε ό,τι μας επιβάλλει ως υποχρεωτική γνώση η εμπειρία και η ιστορία, αλλά ό,τι μας έρχεται ως υπόσταση, από τα μέλλοντα που δεν προέρχεται από την ιστορία και την εμπειρία, ή από τα μη «βλεπόμενα». Που σημαίνει ότι δεν προέρχεται η πίστη από τα ελεγχόμενα από τη φύση και τις αισθήσεις.

Με άλλα λόγια η πίστη μας καλεί να κάνουμε ένα άλμα έξω από την υποχρεωτική γνώση. Δεν μπορούμε δηλαδή να συνδυάσουμε αυτά τα δύο πράγματα. Και αυτή η υποχρεωτική γνώση είναι πολύ λεπτό πράγμα, διότι μπορεί να σημαίνει και κάτι ψυχολογικό, οπότε η πίστη ερμηνεύεται σαν εμπιστοσύνη που έχει κάποιος προς κάποιον. Το παιδί έχει εμπιστοσύνη στη μάνα του. Θα το λέγαμε πίστη αυτό; Δεν είναι όμως ακριβώς αυτό που υπονοεί ο όρος εδώ. Διότι η εμπιστοσύνη αυτή προέρχεται από μία αιτία φυσική και εμπειρική. Το παιδί έχει πεισθεί ότι το αγαπά η μητέρα του φυσικά. Διότι το μητρικό φίλτρο το έπεισε ήδη από την κυοφορία ότι το φροντίζει η μητέρα και έχει πεισθεί εμπειρικά και όταν δει το φως της ζωής, που και πάλι η μητέρα το φροντίζει. Γι' αυτό και το παιδί δεν γελιέται, ποιοι το αγαπούν και ποιοι δεν το αγαπούν. Έχει μια μεγάλη διαίσθηση η οποία προέρχεται από έναν έλεγχο όχι «ου βλεπομένων», αλλά καλώς «βλεπομένων».

Αυτή λοιπόν η εμπιστοσύνη δεν μπορεί να αποτελέσει τον ορισμό της πίστεως σκέτη ως εμπιστοσύνη, όπως πολλοί βλέπουν την πίστη. Πρόκειται για κάτι, θα έλεγα, πολύ πιο δραματικό. Το δραματικό είναι ότι κάνεις ένα άλμα, μια στροφή. Και τι συμβαίνει; Την βάση σου, την υπόστασή σου, δεν την τοποθετείς πλέον σ' αυτά που σου προσφέρει η φύση ως σίγουρα και ελεγχόμενα πράγματα. Δεν στηρίζεται επομένως η πίστη στην εμπειρία αυτών των ήδη βεβαιωμένων πραγμάτων. Αλλά προέρχεται από τη στροφή προς πράγματα, τα οποία δεν ελέγχονται με τις αισθήσεις.

Η πίστη λοιπόν συνεπάγεται να μη στηρίζεται η ασφάλειά μας, η υπόστασή μας, σε ό,τι ελέγχεται λογικά με τις αισθήσεις ή με την εμπειρία, διότι αυτό συνεπάγεται αναγκαστικότητα. Και θετικά σημαίνει την τοποθέτηση της ασφάλειάς μας σε ό,τι δεν ελέγχεται από τις αισθήσεις και δεν βεβαιώνεται από την εμπειρία. Και όταν λέγω εμπειρία, εννοώ την ιστορική εμπειρία, αλλά επίσης και την ψυχολογική εμπειρία, η οποία μπορεί αν ακολουθήσει την πίστη αλλά είναι η προϋπόθεση και η βάση της πίστεως.

Αυτό το ζούσαν οι πρώτοι Χριστιανοί κατά έναν τρόπο που εμείς δυσκολευόμαστε να το συλλάβουμε. Όλοι αυτοί οι ορισμοί της πίστεως που βλέπουμε και στην προς Εβραίους αλλά και που εξυπακούονται στην βαπτισματική εμπειρία, προϋπέθεταν τα εξής:

Οι πρώτοι Χριστιανοί με το βάπτισμα, και επομένως με την πίστη, εκαλούντο να αλλάξουν εντελώς τη βάση της υποστάσεώς τους. Την ταυτότητά τους δεν μπορούσαν να την αντλήσουν πλέον από πράγματα που την αντλούσε κάθε άνθρωπος. Και αυτό σήμαινε κυρίως δύο πράγματα, δύο ειδών σχέσεις και ήσαν εκεί πλέον υπό κρίσιν. Και γι' αυτό ονόμασα την πίστη «κρίση». Περνούσαν αυτή τη μεγάλη κρίση, τη μεγάλη στροφή, εκ Δυσμών προς Ανατολάς.

Το ένα ήταν οι βιολογικές σχέσεις. Και αυτό είναι βασικό, διότι είναι αυτό το πρώτο που μας δίνει την ασφάλειά μας. Σας είπα προηγουμένως για το παιδί. Έχει την ασφάλειά του βασισμένη πάνω στις βιολογικές του σχέσεις με τους γονείς του με την οικογένεια. Εάν λοιπόν το βγάλετε μέσα από αυτές τις σχέσεις και ζητούσατε να ταυτισθεί αυτό, να αυτοταυτισθεί, να ταυτισθεί από μας, τουτέστι να γνωσθεί ανεξάρτητα από αυτές τις σχέσεις, τότε το καλείτε σε ένα ξερίζωμα, σε μια αλλαγή της υποστάσεως.

Το δεύτερο είδος σχέσεως, το οποίο είναι καθοριστικό για την ασφάλειά μας, για τις ταυτότητές μας, είναι το κοινωνικό. Και κατ' εξοχήν – όπως ήταν στην εποχή εκείνη οι πρώτοι Χριστιανοί, αλλά και σήμερα, - το πολιτικό, το πολιτιστικό στοιχείο. Δηλαδή φαντασθείτε έναν άνθρωπο, ο οποίος κυκλοφορεί χωρίς διαβατήριο. Τουτέστιν έναν άνθρωπο, που δεν έχει υπόσταση που του τη δίνει ένα κράτος. Είναι ο πιο ανύπαρκτος άνθρωπος, ουσιαστικά ο πιο αγνοούμενος και ο πιο άγνωστος. Ούτε ο ίδιος μπορεί να ταυτισθεί ούτε μπορεί να αισθανθεί ασφάλεια. Διότι η ασφάλεια προέρχεται από το ότι ανήκω σε κάποια κοινωνία, σε κάποιο κράτος το οποίο εγγυάται όχι μόνο την ακεραιότητά μου, αλλά και την ίδια την υπόστασή μου, το ότι υπάρχω. Πολλές φορές διερωτάται κανείς, γιατί ζητούν τα πιστοποιητικά Γεννήσεως. Δεν υπάρχει πιο οφθαλμοφανές πράγμα από το ότι γεννηθήκαμε. Εν τούτοις πρέπει κάποιος να το πιστοποιήσει ότι γεννηθήκαμε, αλλιώς είναι σαν να μην έχουμε γεννηθεί, χωρίς τον πολιτειακό, χωρίς τον κοινωνικό παράγοντα, ο οποίος να επιβεβαιώσει ότι όντως γεννηθήκαμε. Επομένως αν δεν μας αναγνωρίζει ένα κράτος, ότι ανήκουμε σ' αυτό, δεν έχουμε βάση

ασφαλείας κοινωνική. Όπως αν δεν έχουμε μια οικογένεια, δεν έχουμε γονείς, δεν έχουμε βάση βιολογική. Αυτές οι δύο βάσεις είναι που καθορίζουν την ταυτότητά μας και αυτές είναι οι ελεγχόμενες βάσεις πραγμάτων «βλεπομένων».

Εδώ είναι η προϋπόθεση, από την οποία ξεκίνησε ο ορισμός της πίστεως και η εμπειρία των πρώτων Χριστιανών ήταν αυτού του είδους εμπειρία. Δύο πράγματα εκαλούντο με την πίστη και με το βάπτισμα να κάνουν: Πρώτον, να απαρνηθούν την ίδια τους την οικογένεια. Σε σημείο που να διαβάζουμε στα Ευαγγέλια, ότι εάν δεν εγκαταλείψετε τους δικούς σας, δεν μπορείτε να με ακολουθήσετε, λέγει ο Χριστός. Και ο Λουκάς το παρουσιάζει αυτό με αυτά τα σκληρά λόγια: Εάν δεν μισήσετε τους δικούς σας δεν μπορείτε να με ακολουθήσετε.

Δηλαδή ένα πλήρες ξερίζωμα. Δεν μπορείς να έχεις πίστη αν δεν ξεριζωθείς από την ασφάλεια που σου δίνει η βιολογική σου υπόσταση. Και το δεύτερο στοιχείο, που ίσχυε πάλι για τους πρώτους Χριστιανούς αλλά δεν ισχύει για εμάς σήμερα, είναι ότι δεν είχαν αναγνώριση νομική. Χρειάστηκε να έρθει ο Μ. Κωνσταντίνος για να δώσει στους Χριστιανούς αναγνώριση νομική. Ήσαν, όπως λέμε, στην παρανομία. Και ζούσαν στην παρανομία. Και γι' αυτό λέει ο Παύλος και πάλι στην προς Εβραίους επιστολή, που είναι βγαλμένη από αυτή την εμπειρία της παρανομίας και των διωγμών, ότι *«ουκ έχομεν ώδε μένουσαν πόλιν αλλά την μέλλουσαν επιζητούμε»*. Είναι μία παράφραση του ορισμού της πίστεως. «Πόλις» εν προκειμένω είναι το πολίτευμα. *«Ημών δε το πολίτευμα εν ουρανοίς υπάρχει»*. Δεν έχουμε πόλη, θα πει δεν έχουμε πολιτειακή υπόσταση, δεν έχουμε ταυτότητα, δεν έχουμε διαβατήριό ως Χριστιανοί.

Με το βάπτισμα λοιπόν χάνεις το διαβατήριό σου. Αποκτάς μία ταυτότητα την οποία δεν σου αναγνωρίζει η πολιτεία. Και τι συμβαίνει; *«Την μέλλουσαν επιζητούμε»*. Να, το εσχατολογικό. Η «πόλις» μας, η οποία μας έχει πολιτογραφήσει, η οποία μας δίδει την ταυτότητά μας, είναι «μέλλουσα». Δεν είναι παρούσα. Σκεφθείτε λοιπόν να είσθε πολιτογραφημένος σε μία πολιτεία, η οποία ακόμη δεν έχει εγκαταστήσει το κράτος της στην ιστορία. Αυτό είναι η πίστη. Δηλαδή το άλμα αυτό, η βεβαιότητα που αποκτάς ότι όντως υπάρχεις, ότι όντως έχεις μια ταυτότητα που σου την αναγνωρίζει κάποιος, τον Οποίον δεν βλέπεις και ο Οποίος σου υπόσχεται μελλοντικά πράγματα και με βάση αυτές τις υποσχέσεις εσύ πιστεύεις ότι έχεις υπόσταση, έχεις ταυτότητα.

Αυτή λοιπόν η στροφή προς τα πράγματα τα μη ελεγχόμενα και βεβαιούμενα ιστορικά, εμπειρικά, βιολογικά, αυτή είναι η ουσία της πίστεως. Και γι' αυτό η πίστη είναι συνυφασμένη με την ελευθερία, διότι, όπως σας εξήγησα και προηγουμένως, δεν προέρχεται η πίστη αυτή από μια βεβαιότητα ελεγχόμενη από τη λογική ή από την εμπειρία.

Ακόμη και όταν με την πίστη ο Θεός μας αποκαλύπτεται και βιούται κατά κάποιο τρόπο η σχέση μας αυτή και γίνεται εμπειρία. Και πάλι η πίστη δεν πρέπει να στηρίζεται, να προέρχεται από αυτές τις εμπειρικές αποδείξεις. Πρέπει και εις πείσμα πολλές φορές της απουσίας τέτοιων αποδείξεων ή μάλλον πολλές φορές όταν ο Θεός σιωπά και φεύγει και δεν Τον βλέπουμε ούτε στην εμπειρία την πνευματική, τότε η πίστη είναι πραγματική πίστη. Όταν αναγνωρίσει κανείς, ότι υπάρχει ο Θεός και ότι οι υποσχέσεις Του είναι πραγματικότητες, έστω και εάν τα αντίθετα μας λέγει η εμπειρία μας και η λογική μας. Είναι λοιπόν, θα λέγαμε, η πίστη αυτό το άλμα προς ένα Όν, το οποίο πιστεύουμε ότι μας αγαπά, ό,τι κι αν γίνει. Όσες αποδείξεις περί του αντιθέτου κι αν έχουμε, πιστεύουμε ότι το Πρόσωπο αυτό δεν μας εγκαταλείπει, μας αγαπά και εμείς το κάνουμε αναπόσπαστο τμήμα της υπάρξεώς μας και επομένως δεν μπορούμε να υπάρχουμε διαφορετικά. Μπορούμε βέβαια, είμαστε ελεύθεροι, δεν είμαστε υποχρεωμένοι εκ των πραγμάτων αντικειμενικά, να αναγνωρίσουμε την ύπαρξή του, αλλά ελεύθερα, επειδή αυτήν την σχέση την αγαπητική την κάνουμε μέρος της υπάρξεώς μας, αναγνωρίζουμε την ύπαρξή του και στηρίζουμε εκεί την ασφάλειά μας και όχι στην εμπειρία μας ή σε αντικειμενικές πραγματικότητες.

Οι πρώτοι Χριστιανοί λοιπόν έκαναν αυτά τα άλματα και σαν αποτέλεσμα αυτού, η πίστη είχε πλέον ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο. Το περιεχόμενο του να αποκτάς μία ταυτότητα, την οποία σου δίνει πλέον ο Θεός και μία κοινότητα εσχατολογική. Μια κοινότητα η οποία θα γίνει πραγματικότητα. Δεν στηρίζεις, λοιπόν, την πίστη σου, την ασφάλειά σου, σε τίποτα από αυτά που σου δίνει η πολιτεία, από αυτά που σου δίνει η οικογένεια.

Γι' αυτό είναι σημαντικό στην Κυριακή Προσευχή να προσέξουμε αυτά τα λόγια: «Πάτερ ημών ο εν τοις ουρανοίς». Το «εν τοις ουρανοίς» το υποβαθμίζουμε πολλές φορές, το ξεχνούμε και το θεωρούμε απλώς ότι ο Θεός υπάρχει «εν ουρανοίς». Το «εν ουρανοίς» έχει κριτικό περιεχόμενο. Σημαίνει «εν ουρανοίς» και όχι «επί γης». Πρέπει να ερμηνευθεί σε σχέση με όσα λέει αλλού ο Χριστός «και Πατέρα μη καλέσετε υμών επί της γης, είς γαρ ο Πατήρ υμών εν τοις ουρανοίς», ή «εάν δεν εγκαταλείψετε τον πατέρα υμών και τη μητέρα...». Όλα αυτά είναι ένα πράγμα, είναι μία στάση, στην οποία καλείται ο πιστός να τοποθετηθεί και η οποία συνεπάγεται την τοποθέτηση της ασφαλείας μας επάνω σε πράγματα που δεν ελέγχονται βιολογικά, εμπειρικά, ιστορικά. Διότι το «εν τοις ουρανοίς» είναι κάτι που δεν μπορείς να το καθορίσεις αντικειμενικά. Αυτή η υπερβατικότητα, το «εν ουρανοίς», είναι ο τρόπος, με τον οποίο οι Εβραίοι δήλωναν την υπερβατικότητα και την ελευθερία του Θεού.

Επομένως δημιουργείς μια σχέση με την πίστη που από τη μία μεριά σε συνδέει με το Θεό ως Πατέρα κατά τρόπο που δεν ελέγχεις τον Θεό, γιατί είναι «εν ουρανοίς».

Και δεύτερον σε μία σχέση με τους άλλους, η οποία δεν είναι πάλι αυτή η αναγκαστική σχέση που μας δίνει η οικογένεια ή το κράτος.

Αυτό λοιπόν εννοούσαν οι πρώτοι Χριστιανοί όταν έλεγαν: «Πιστεύω». Επαναλαμβάνω το κύριο σημείο: Εννοούσαν ότι εκαλούντο από εκεί και πέρα, από τη στιγμή του βαπτίσματος, να μη αντλούν την ασφάλεια και την ταυτότητά τους, την υπόστασή τους, ούτε από το κράτος, ούτε από την οικογένεια, ούτε από οτιδήποτε ελέγχεται με τις αισθήσεις και με τη λογική. Αλλά να την αντλούν από το Θεό, ο Οποίος είναι «εν τοις ουρανοίς» και όχι «επί της γης». Ο Οποίος δεν ελέγχεται από τις αισθήσεις και υπερβαίνει την εμπειρία μας. Και από την «μέλλουσα πόλη» τουτέστι από τα ελπιζόμενα, και όχι από τα ήδη κερτημένα.

Εδώ, τώρα, με βάση αυτή την παρατήρηση, αυτόν τον ορισμό της πίστewς, δημιουργείται αμέσως ένα σοβαρό πρόβλημα: Τι γίνεται με την ιστορική αποκάλυψη του Θεού; Έχουμε ορισμένα ιστορικά στοιχεία, θα έλεγα ορισμένες ιστορικές αποδείξεις της υπάρξεως του Θεού; Εάν αφήσουμε τις φυσικές αποδείξεις, οι οποίες είναι μάλλον παγανιστικές, ο Θεός δεν αποδεικνύεται βάσει της φύσεως αν και κατά κάποια έννοια, μια αίσθηση του Θεού παίρνουμε και από τη φύση χωρίς να είναι αυτό που στηρίζει την πίστη μας. Οι ιστορικές αποδείξεις, οι οποίες ιδιαίτερα για τους Εβραίους είχαν μεγάλη σημασία, όπως βλέπετε και από τα Ευαγγέλια, δεν αποτελούν μια απόδειξη, στην οποία στηρίζουμε την πίστη μας; Δηλαδή, αυτός ο Θεός στον οποίο πιστεύουμε, δεν είναι «αμαρτύρητος» (Πράξεις 14/ιδ' 17). Δεν άφησε τον εαυτό του «αμαρτύρητο». Υπάρχουν μαρτυρίες της υπάρξεως του κυρίως ιστορικής φύσεως. Όταν θαυματουργεί και βγάζει τους Ισραηλίτες από δύσκολες καταστάσεις, αυτό διαρκώς το εκμεταλλεύεται η Βίβλος και λέγει, αυτόν τον Θεόν Τον λησμονείτε; Δεν πιστεύετε τον Θεόν ο οποίος έκανε αυτό και αυτό για τα λαό Του; Όλα αυτά τα πράγματα είναι αποδείξεις, αν θέλετε, εμπειρικές. Και επίσης το κατ' εξοχήν γεγονός που έχουμε εμείς οι Χριστιανοί της μαρτυρίας της υπάρξεως του Θεού, που είναι ο ίδιος ο Χριστός, η ζωή του Χριστού, ο θάνατος του Χριστού, ως ιστορικά γεγονότα, όλα αυτά δεν αποτελούν μια φυσική, αντικειμενική βάση της πίστewς;

Εδώ τώρα χρειάζεται η μεγάλη προσοχή. Διότι ναι μεν αποτελούν, αλλά συγχρόνως και δεν πρέπει να αποτελούν. Αυτό χρειάζεται να το επεξηγήσουμε. Ότι μας έχει ήδη δοθεί από τον Θεό σαν μαρτυρία της υπάρξεως Του δεν μπορούμε να το αγνοήσουμε στην Πίστη. Γι' αυτό και το Σύμβολο της Πίστewς αρχίζει και προχωρεί με αναφορές στις πράξεις, στα έργα του Θεού στην ιστορία. Αλλά είναι αυτό η βάση, στην οποία θα πρέπει να στηρίζουμε την πίστη; Εάν προσέξουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Θεός μας παρέχει μαρτυρίες της υπάρξεως Του μέσω της Ιστορίας, ακόμη και με την Ανάσταση του Χριστού, θα δούμε ότι περιέχουν όλες αυτές οι μαρτυρίες ένα παράδοξο. Ναι μεν είναι οι ίδιες βέβαιες και σίγουρες αλλά σαν να μη θέλει ο Θεός να τις κάνει αναγκαστικά πειστικές. Καμιά φορά σκέπτομαι, τι θα

γινόταν εάν η Ανάληψη του Χριστού δεν μεσολαβούσε και τα πράγματα ... συνεχίζονταν με την Ανάσταση; Ποιος θα μπορούσε να μην πιστέψει στον Θεό; Θα ήταν απολύτως υποχρεωτική, πειστική η παρουσία του Θεού. Εάν βλέπατε το Χριστό να κυκλοφορεί κατά τρόπο, όπως ο Θωμάς τον ψηλάφισε και επείσθη, μπορείτε να μη πιστέψετε;

Αλλά όταν λέω σαν «να μη θέλει», το αντλώ αυτό από την απάντησή Του στο Θωμά, στο κατά Ιωάννην. Ναι, έλα δεξ τώρα να πεισθείς αλλά «μακάριοι οι μη ιδόντες και πιστεύσαντες». Δηλαδή προτιμώ, σαν να λέει, αυτούς που πιστεύουν χωρίς να βλέπουν, χωρίς να βεβαιώνονται εμπειρικά. Και γιατί είναι μακάριοι αυτοί; Διότι πιστεύουν και γνωρίζουν ελεύθερα, όχι αναγκαστικά. Όταν πεισθεί ο Θωμάς, χάνει την ελευθερία από την πίστη του. Όπως κάθε άνθρωπος πειθόμενος αντικειμενικά. Όπως με το να είμαι εγώ εδώ δεν μπορείτε ελεύθερα να με αγνοήσετε. Εκτός αν κάνετε το παράλογο άλμα του υπαρξισμού, του παραλόγου και πείτε: «Ναι μεν υπάρχουν αλλά για μένα δεν υπάρχουν». Είναι και αυτό ένας τρόπος εκδηλώσεως της ελευθερίας. Αλλά εδώ έχουμε όλα τα προβλήματα του παραλόγου. Λοιπόν, η Ανάληψη του Κυρίου έχει και αυτή την πλευρά και ίσως είναι κι η βασικότερη. Γι' αυτό συνδέεται άλλωστε η Ανάληψη με το δόσιμο του Αγίου Πνεύματος, το οποίο Πνεύμα είναι η ελευθερία. Διότι ακριβώς εγκαινιάζεται με την Ανάληψη του Χριστού, δηλαδή με την απουσία πλέον της καταναγκαστικής αναγνώρισεως, γνώσεως και πίστεως, εγκαινιάζεται μια εποχή στην οποία πλέον πιστεύουμε, όχι γιατί είμαστε υποχρεωμένοι. Απευθύνεται πλέον ο Θεός προς την ελευθερία μας και η ελευθερία αυτή είναι πλέον χαρακτηριστικό του Πνεύματος, της Πίστεως... Επαναλαμβάνω ότι ο Θεός δίνει σημεία της υπάρξεώς Του αλλά όχι κατά τρόπο δεσμευτικό. Τα δίνει με τρόπο που να μπορείς να πεις και «όχι», αν το θέλεις. Νομίζω και ο Παύλος θα μπορούσε να είχε πει «όχι», και αν ήταν κάποιος άλλος στη θέση του Παύλου θα μπορούσε θαυμάσια να ξεφύγει και να πει «αυτό ήταν φαντασία...», κατά την πορεία στη Δαμασκό.

Και εδώ είναι ακριβώς το σημείο το καίριο, ότι η πίστη μας στηρίζεται σε μαρτυρίες της παρουσίας του Θεού αλλά οι μαρτυρίες αυτές δεν είναι δεσμευτικές για την ελευθερία μας. Δηλαδή επιτρέπουν και πάλι την άρνησή μας. Ποτέ δεν μας αποκαλύπτεται ο Θεός κατά τρόπο που να μην μπορούμε να του πούμε «όχι», «όχι δεν σε αναγνωρίζω ότι υπάρχουν».

Το σημείο αυτό συνδέεται άμεσα και με την εμπειρία της Εκκλησίας, ή μάλλον με την πίστη, ως εμπειρία του Θεού εν τη Εκκλησία. Προσέξτε, διότι εδώ, πολλά πράγματα έχουν υποστεί σύγχυση και πρέπει να τα ξεκαθαρίσουμε. Και πρώτα τα Μυστήρια της Εκκλησίας. Τα Μυστήρια ατής Εκκλησίας είναι μια μορφή γνώσεως του Θεού και μία μορφή σημείων, στα οποία στηρίζεται η πίστη μας. Αλλά θα ήταν λάθος να θεωρήσουμε τα μυστήρια κατά τέτοιο τρόπο, ώστε η ελευθερία της πίστεως να εξαφανισθεί. Όταν ο Χριστός προσφέρεται με τη μορφή του άρτου και

του οίνου, προσφέρεται κατά έναν τρόπο που επιτρέπει στην ελευθερία μας να μην Τον αναγνωρίσει. Η αναγνώριση, η πίστη, δεν είναι αποτέλεσμα πειθούς, πειστικότητας, αναγκαστικότητας, στα μυστήρια. Και γι' αυτό η ουσία των μυστηρίων είναι ακριβώς αυτή η παραδοξότητά τους. Είναι αυτό που λέει η προς Εβραίους: *«υπόστασις πραγμάτων ελπιομένων και μη βλεπομένων»*.

Θα έλεγα το ίδιο και για την ασκητική εμπειρία. Και εκεί πολλές φορές μας δίδεται η εντύπωση ότι έχουμε μια σταθερή, πειστική, σχεδόν αντικειμενική παρουσία του Θεού σε έναν Άγιο, η οποία μας υποχρεώνει, μας πείθει, ότι ο Θεός είναι παρών. Ακόμη και τα θαύματα των αγίων όμως γίνονται κατά τέτοιο τρόπο, ώστε ν' αφήνουν περιθώρια γι' αυτούς που θέλουν να τα αμφισβητήσουν. Δεν νομίζω ότι θα πρέπει να ρίχνουμε το βάρος σε θαυματουργικές ενέργειες οι οποίες καθιστούν άτρωτη από κάθε άποψη την πίστη στην παρουσία του Θεού, αναγκαστική. Απλούστατα ο Θεός θέλει να δίδει σημεία της παρουσίας Του, χωρίς να καταστρέφει την ελευθερία μας. Και δια των αγίων Του αυτό κάνει. Γι' αυτό και η όλη εμπειρία των αγίων είναι τέτοια, ώστε να περιλαμβάνει πάντοτε και στιγμές, περιόδους ίσως, απουσίας του Θεού, ενώ είναι πεπεισμένοι ότι ο Θεός υπάρχει. Οι άγιοι περνούν από στιγμές που δεν είναι αποδεδειγμένη αντικειμενικά και βιωματικά η παρουσία του Θεού.

Έτσι η πίστη δεν είναι το τελικό αποτέλεσμα του Χριστιανικού βιώματος. Η πίστη κατά τον Παύλο «καταργηθήσεται». Διότι θα εκλείψει κάποτε αυτή «η υπόστασις των μη βλεπομένων», διότι θα γίνουν «βλεπόμενα». Θα εκλείψει και «ο έλεγχος των ελπιομένων». Τα ελπιοόμενα θα γίνουν πραγματικότητα. Και όταν έλθει αυτή η στιγμή, εκείνο που, - όπως λέει ο Παύλος - θα επιζήσει τότε, θα είναι η Αγάπη. Διότι την πίστη πού να την στηρίξεις πλέον; Η πίστη στηρίζεται σ' αυτή την κατάσταση, στην κατάσταση των ελπιομένων και μη βλεπομένων, τα οποία σε καλεί να τα αναγνωρίσεις ως όντα. Αυτό αν εκλείψει, δεν υπάρχει λόγος πίστεως πια.

Γ΄ ΠΕΡΙ ΘΕΟΥ

I. Οι Βιβλικές προϋποθέσεις

Στο προηγούμενο μάθημα που κάναμε, κλείσαμε το θέμα των προϋποθέσεων της Δογματικής που είναι η Γνώση και η Πίστη, σαν προϋποθέσεις για την προσέγγιση του μυστηρίου του Θεού και του μυστηρίου της σωτηρίας του ανθρώπου εν Χριστώ. Και από εδώ θα αρχίσουμε, συγκεκριμένα πλέον, να εξετάζουμε τα Δόγματα της Πίστεως, αρχίζοντας από το Δόγμα περί Θεού και περί Αγίας Γραφής. Όπως καταλαβαίνετε, δεν είναι μόνο οι Χριστιανοί που κάνουν λόγο περί Θεού. Κάθε θρησκεία κάνει λόγο περί Θεού. Ακόμη και η αθεΐα κάνει λόγο περί Θεού διότι αντιδρά αρνητικά, καταλυτικά, σε μια συγκεκριμένη έννοια περί Θεού. Παρ' όλο που φαίνεται εκ πρώτης όψεως ότι η αθεΐα απορρίπτει κάθε έννοια περί Θεού, στο βάθος, είναι αδιανόητο να πάρει κανείς μια θέση απορριπτική πριν ταυτίσει κάτι. Απορρίπτουμε κάτι το οποίο κατά κάποιο τρόπο ταυτίζουμε. Συνεπώς υπάρχει μια έννοια Θεού πίσω στο μυαλό μας, την οποία θέλουμε να απορρίψουμε. Δεν είναι συνεπώς δυνατόν να ξεφύγει κανείς από το περί Θεού ερώτημα είτε είναι Χριστιανός, είτε είναι οπαδός μιας άλλης θρησκείας, είτε είναι ακόμη αρνητής κάθε εννοίας περί Θεού. Θα πρέπει, όπως είπα, να έχει ξεκαθαρίσει στο μυαλό του, τι είναι αυτό το οποίο απορρίπτει πριν το απορρίψει.

Εμείς εδώ φυσικά θα ασχοληθούμε με την έννοια περί Θεού, όπως αυτή διαμορφώθηκε και μας παραδόθηκε στη Χριστιανική πίστη και Εκκλησία. Και το ερώτημά μας είναι: «Ποια είναι η Χριστιανική έννοια περί Θεού;» Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό, θα πρέπει πρώτα να ξεκαθαρίσουμε το ιστορικό πεδίο. Η Χριστιανική πίστη δεν εισάγει μια έννοια περί Θεού ριζικά καινούργια. Ας το σημειώσουμε αυτό στο μυαλό μας. Αλλά επιβεβαιώνει βασικά την πίστη στο Θεό της Παλαιάς Διαθήκης, στον Θεό των Εβραίων. Ο Χριστός δεν εισάγει νέα έννοια περί Θεού. Ο Ίδιος μετέχει στην πίστη των Ιουδαίων της εποχής του. Στον Θεό, τον Οποίον εκείνοι παρέλαβαν, στην πίστη την οποία παρέλαβαν μέσω της Ιουδαϊκής κοινότητας της Παλαιάς Διαθήκης. Ο Θεός του Χριστού είναι ο Θεός του Αβραάμ του Ισαάκ και του Ιακώβ. Συνεπώς για να εντοπίσουμε τις ιστορικές ρίζες της περί Θεού ιδέας στο χριστιανισμό, θα πρέπει οπωσδήποτε να απαντήσουμε στο ερώτημα: «Σε τι συνίσταται η Εβραϊκή έννοια περί Θεού».

Δεύτερο ερώτημα βασικό είναι, τι είδους τροποποίηση υφίσταται η ιδέα αυτή, όταν περνάει μέσα από την πίστη στο πρόσωπο του Χριστού. Διότι, ενώ ο Χριστός δεν επιχειρεί να εισαγάγει νέα έννοια περί Θεού, αλλά ομιλεί για τον Ίδιο Θεό στον Οποίον αναφέρεται και η Παλαιά Διαθήκη, εν τούτοις με ορισμένες αξιώσεις που παραγγέλλει ως προς το Πρόσωπό Του, και οι οποίες άπτονται της εννοίας του Θεού κατά τρόπο θεμελιώδη, κατ' ανάγκην τροποποιεί ή οδηγεί σε μια τροποποίηση της εννοίας του Θεού την οποία είχαν οι Εβραίοι της εποχής Του.

Τρίτο στοιχείο ως προς την ιστορική διαμόρφωση του Δόγματος περί Θεού στο Χριστιανισμό, είναι ότι αυτή η βιβλική έννοια περί Θεού, όπως παρουσιάζεται στην αρχή στην Παλαιά Διαθήκη και όπως υπό την πίεση της πίστης στο πρόσωπο Του Χριστού τροποποιείται στην Καινή Διαθήκη, αυτή στη συνέχεια ερμηνεύεται από τους Πατέρες της Εκκλησίας με βάση δύο στοιχεία τα οποία τονίσαμε και στα εισαγωγικά μας μαθήματα: Πρώτα, το πολιτιστικό περιβάλλον της εποχής στην οποία ζουν οι Πατέρες, και το οποίο περιβάλλον προμηθεύει στους Πατέρες την ορολογία, τις έννοιες και όλα όσα είναι απαραίτητα για να εκφράσει κανείς θεολογικά την Πίστη. Και δεύτερον, το βίωμα της Εκκλησίας από το οποίο αντλούν οι Πατέρες τις υπαρξιακές διαστάσεις του Δόγματος περί Θεού. Επομένως πρέπει να δούμε σε τι συνίστανται αυτά τα στοιχεία τα πολιτιστικά και βιωματικά ή εμπειρικά, τα οποία διεμόρφωσαν το περί Θεού Δόγμα κατά την εποχή των Πατέρων.

Αλλά σύμφωνα με τις αρχές που θέσαμε στα μαθήματά μας, για μας η Δογματική δεν είναι απλώς συλλογή πληροφοριών και γνώσεων για το τι πίστευαν ορισμένοι άνθρωποι κάποτε ή για το τι ζητούν από μας να πιστέψουμε σήμερα. Αλλά η Δογματική είναι ερμηνεία, υπαρξιακή ερμηνεία των Δογμάτων και συνεπώς πάντα το ερώτημα που μας απασχολεί και θα πρέπει να μας απασχολεί σε κάθε Δόγμα, είναι ποια είναι η υπαρξιακή σημασία του δόγματος αυτού για μας σήμερα. Δηλαδή εάν υποτεθεί ότι αλλάζει το δόγμα περί Θεού κατά κάποιο τρόπο, τι επιπτώσεις έχει αυτό στην ύπαρξή μας; Θα έχει καμία επίπτωση ή θα είναι απλώς το ίδιο, δηλαδή δεν θα σημάνει καμιά υπαρξιακή διαφορά; Επομένως η υπαρξιακή ερμηνεία του Δόγματος περί Θεού θα πρέπει να μας απασχολήσει, η οποία περιλαμβάνει ειδικά για μας σήμερα, τα εξής γενικά στοιχεία:

Πρώτα, αυτό που θα ονομάζαμε θρησκευολογική ή διαχριστιανική κατάσταση, οικουμενική, οικουμενιστική. Δηλαδή θα πρέπει να δούμε, εάν και σε τι το δόγμα περί Θεού των Χριστιανών, των Ορθοδόξων, διαφέρει από τις περί Θεού ιδέες άλλων θρησκειών και άλλων χριστιανικών ομολογιών. Ποια είναι η ειδοποιός διαφορά; Διότι μπορεί κανείς να ισχυρισθεί ότι όλοι πιστεύουμε στο Θεό. Εάν εξαιρέσει κανείς την αθεΐα για την οποία πάντα υπάρχει το ερωτηματικό που έθεσα στην αρχή (αλλά εν πάση περιπτώσει η αθεΐα απορρίπτει κάθε συζήτηση περί Θεού), οι άλλες θρησκείες κάνουν λόγο περί Θεού. Και το ερώτημα είναι αν η διαφορά μας με τις άλλες θρησκείες είναι απλώς θέμα προσθήκης ορισμένων πραγμάτων που δεν τα έχουν εκείνοι. Περί Αγίας Τριάδος, επί παραδείγματι. Όλοι πιστεύουμε σε έναν Θεό, αλλά ορισμένοι δεν πιστεύουν στην Αγία Τριάδα. Άρα εάν προσθέσουμε στην περί Θεού ιδέα το Δόγμα της Αγίας Τριάδος, συναντώμεθα με αυτούς τους χριστιανούς. Είναι έτσι το πράγμα; Σε τι συνίσταται η ειδοποιός διαφορά μεταξύ της περί Θεού ιδέας των μη Χριστιανών και των Χριστιανών; Ως προς δε τους άλλους, τους μη Ορθοδόξους, το πρόβλημα είναι πάντοτε σοβαρό. Διότι βασικά βέβαια όλοι οι Χριστιανοί ομολογούν τον ίδιο Θεό, αλλά οι διαφορές,

πολλές φορές, είναι τόσο ουσιαστικές ως προς αυτό το θέμα, ώστε πρέπει κανείς να τις αξιολογήσει και να δει κατά πόσο και σε τι, σε ποια σημεία αυτές οι διαφορές επηρεάζουν ουσιαστικά και προπαντός υπαρξιακά τον άνθρωπο.

Αυτό είναι μια περιοχή που αφορά τον σύγχρονο άνθρωπο. Η άλλη είναι η περιοχή των βασικών υπαρξιακών αναγκών του συγχρόνου ανθρώπου. Σας είπα κατ'επανάληψιν ότι η Δογματική χωρίς υπαρξιακή ερμηνεία είναι γράμμα νεκρό και οδηγεί στην περιθωριακότητα της θεολογίας, η οποία δυστυχώς περιθωριακότητα είναι πραγματικότητα στον σύγχρονο άνθρωπο. Και ο κίνδυνος ως προς τα δόγματα, ειδικά, είναι μεγάλος. Εμείς οι ίδιοι οι θεολόγοι και η ίδια η Εκκλησία έχουμε αφήσει τα δόγματα στους ειδικούς. «Περί Θεού, θα ρωτήσετε τον καθηγητή της Δογματικής. Εγώ δεν ανακατεύομαι», θα σας πει ο Επίσκοπος ή ο ιερέυς ή ο οποιοσδήποτε άλλος. Ή τα κηρύγματά μας αποφεύγουν εντελώς αυτά τα θέματα τα δογματικά, διότι αυτά είναι των «ειδικών». Αλλά αυτό σημαίνει περιθωριακότητα, περιθωριοποίηση των δογμάτων και αυτό συμβαίνει διότι δεν επιχειρούμε, όπως σας είπα, μια υπαρξιακή ερμηνεία η οποία θα δείξει ή δεν θα δείξει ότι τα δόγματα είναι θέμα ζωής ή θανάτου για τον άνθρωπο. Αυτό μπορεί να το λέμε πάνω στην ευσέβειά μας, αλλά δεν το δείχνουμε. Δεν μπορούμε να πείσουμε κανένα. Η θεολογία έχει χρέος να προσπαθήσει να πείσει, γιατί είναι θέμα ζωής ή θανάτου να δεχθείς αυτήν την έννοια περί Θεού και όχι μιαν άλλη έννοια περί Θεού. Με αυτές τις γενικές παρατηρήσεις θα προσπαθήσουμε, τώρα, να διαγράψουμε πρώτα τα ιστορικά πλαίσια της εμφανίσεως του Δόγματος περί Θεού, της ιδέας περί Θεού στο Χριστιανισμό και θα ξεκινήσουμε φυσικά από τη Βίβλο, από τα βιβλικά πλαίσια, διότι εκεί εμφανίστηκε η Χριστιανική έννοια περί Θεού. Θα προχωρήσουμε, μετά, στα Πατερικά πλαίσια. Θα δούμε πως διαμορφώνεται εκεί, και στη συνέχεια θα κάνουμε την ερμηνεία την υπαρξιακή.

Ήδη ο Χριστός πίστευε στον ίδιο Θεό στον Οποίο πίστευαν και οι σύγχρονοί του Ιουδαίοι. Δεν ζητεί από τους Ιουδαίους να αλλάξουν έννοια περί Θεού. Το θεωρεί δεδομένο κάθε φορά που αναφέρεται σ' αυτούς ότι συμμετέχει κι Αυτός στην ίδια πίστη στον ίδιο Θεό, στον Θεό του Αβραάμ, του Ισαάκ, του Ιακώβ, το Θεό των Πατέρων της Παλαιάς Διαθήκης. Ποια είναι τα βασικά χαρακτηριστικά στοιχεία αυτής της πίστεως, αυτής της εννοίας περί Θεού, η οποία διαφοροποιείται από τις άλλες, τις μη βιβλικές έννοιες περί Θεού;

Πολύ χαρακτηριστικά μπορούμε να τοποθετήσουμε αυτά τα στοιχεία (τα χαρακτηριστικά στοιχεία τα οποία συνιστούν την ειδοποιό διαφορά της περί Θεού εννοίας στους Εβραίους και στην Παλαιά Διαθήκη, την οποία, όπως σας είπα, και ο ίδιος ο Χριστός δέχεται), στα εξής:

Πρώτον είναι η απόλυτη υπερβατικότητα του Θεού. Ο Θεός προϋπάρχει του κόσμου και δεν μπορούμε ποτέ να Τον ταυτίσουμε με τίποτα από όσα βλέπουμε στον Κόσμο. Πρέπει οπωσδήποτε να ξεπεράσουμε την εμπειρία του κόσμου. Σε

αντιδιαστολή με τον αρχαίο Ελληνισμό και την αρχαία Ελληνική φιλοσοφία ειδικά, έχουμε εδώ μια ουσιώδη ειδιοποιό διαφορά. Διότι για τον αρχαίο Έλληνα πάντοτε ο κόσμος είναι το πεδίο στο οποίο συναντά κανείς τον Θεό. Είτε σαν την λογική συνεκτική δύναμη, αυτήν που κρατά τον κόσμο σε ενότητα, σε αρμονία, σε ομορφιά, (διότι «κόσμος» όπως ξέρετε, στα Ελληνικά σημαίνει ακριβώς αρμονία, ομορφιά, τάξη) είτε με την έννοια της λογικής που επιτρέπει να εξηγήσουμε τον κόσμο, ο αρχαίος Έλληνας έφθανε στο σημείο να αναζητεί τον Θεό μέσα στον κόσμο.

Αυτό στη βιβλική αντίληψη περί Θεού είναι απαράδεκτο. Δεν μπορείς να φθάσεις στον Θεό μελετώντας τον κόσμο και δεν μπορείς να δέσεις τον Θεό την ύπαρξη του Θεού, με την ύπαρξη του κόσμου. Βασικά, δεν μπορείς να πεις συγχρόνως Θεός και κόσμος. Πρέπει τον Θεό να Τον προϋποθέσεις ως Κάποιον, ο οποίος προϋπάρχει του κόσμου, της υπάρξεως του κόσμου. Και αυτό συνδέεται φυσικά με την έννοια της δημιουργίας του κόσμου από το μηδέν, με την έννοια ότι ο κόσμος κάποτε δεν υπήρχε, ενώ ο Θεός πάντοτε υπήρχε. Πράγμα που οι αρχαίοι Έλληνες δεν εδέχοντο.

Για τον αρχαίο Έλληνα ο κόσμος είναι αιώνιος και μάλιστα ακόμη και όταν δημιουργείται. Όπως έχουμε στον Πλάτωνα δημιουργία του κόσμου από Τον Δημιουργό Θεό. Πάντως, ο Δημιουργός αυτός δημιουργεί από προϋπάρχοντα στοιχεία, προϋπάρχοντα χώρο, προϋπάρχουσες ιδέες. Επομένως, κάτι πάντα υπάρχει από το οποίο γίνεται ο κόσμος με τη μορφή με την οποία τον δημιουργεί ο Θεός και ο Θεός είναι μπλεγμένος μέσα σ' αυτή την ύπαρξη κατά κάποιο τρόπο. Όσο και εάν ζητήσουμε μια υπερβατικότητα στους θεούς στον αρχαίο Ελληνισμό δεν θα την βρούμε στον απόλυτο βαθμό, στον οποίο την βρίσκουμε στην Παλαιά Διαθήκη. Αυτό, λοιπόν, είναι το ένα στοιχείο.

Το δεύτερο το οποίο εξηγεί την απόλυτη υπερβατικότητα του Θεού και συνδέεται φυσικά με το πρώτο, είναι ότι ο Θεός δεν δεσμεύεται από καμία ανάγκη φυσική ή ηθική. Με άλλα λόγια, η απόλυτη ελευθερία του Θεού. Η υπερβατικότητα του Θεού συνίσταται στην απόλυτη ελευθερία Του. Και πάλι για να δείτε τη διαφορά, σας υπενθυμίζω τι έννοια περί Θεού είχαν οι αρχαίοι Έλληνες, η αρχαία Ελληνική φιλοσοφία. Με τους τραγικούς ποιητές, κυρίως με τον Ευριπίδη, αλλά και με τους Προσωκρατικούς και τον Ηράκλειτο και όλους τους Έλληνες φιλοσόφους, ετέθη το ερώτημα εάν οι θεοί είναι ελεύθεροι να κάνουν ό,τι θέλουν. Και η απάντηση που δόθηκε κατηγορηματικά ήταν «όχι». Οι θεοί είναι υποχρεωμένοι να κάνουν το σωστό και δεν μπορούν ποτέ να αδικήσουν, να κάνουν οτιδήποτε αντίκειται στο φυσικό ή στον ηθικό νόμο. Υπάρχει ένας ηθικός και φυσικός νόμος. Υπάρχει, όπως λέγει ο Ηράκλειτος, αυτή η λογική, ο λόγος που συνέχει τον κόσμο σε μια αρμονία και έτσι και κάτι πάει στραβά, ο κόσμος όλος θα εξαφανισθεί. Ο κόσμος όμως δεν εξαφανίζεται, διότι υπάρχει αυτή η λογική τάξη, και οι θεοί πρέπει αυτήν την λογική τάξη να σέβονται. Και μέσα στη λογική αυτή τάξη, οι αρχαίοι Έλληνες τοποθέτησαν

και τη δικαιοσύνη. Βασικά ο Ζευς, όπως ξέρετε, νυμφεύεται την Θέμιδα, ακριβώς για να φανεί ότι ο Ζευς δεν είναι αυθαίρετος, δεν μπορεί να αυθαιρετεί, τον ελέγχει η δικαιοσύνη. Η δικαιοσύνη είναι βασικό στοιχείο για τον αρχαίο Έλληνα. Και οι τραγικοί, ιδίως, το φέρουν αυτό στην επιφάνεια. Λοιπόν, ο θεός δεν μπορεί να αυθαιρετεί για τον αρχαίο Έλληνα.

Αυτό στην Παλαιά Διαθήκη, στην Εβραϊκή αντίληψη περί Θεού δεν ισχύει. Δεν περνάει από το μυαλό του Εβραίου ότι ο Θεός μπορεί να είναι δέσμιος του καλού, του ορθού, και του δικαίου, ως αρχών οι οποίες υπέρκεινται του Ιδίου του Θεού, και οι οποίες πρέπει να είναι σεβαστές από τον Ίδιο Τον Θεό. Γι' αυτό ο Θεός της Παλαιάς Διαθήκης όντως αυθαιρετεί. Γεμάτη είναι η Παλαιά Διαθήκη από φόνους, από διάφορα πράγματα τα οποία γίνονται κατ' εντολήν του Θεού. Διότι ο Θεός δεν είναι δέσμιος ηθικών αρχών. Προσέξτε αυτό το σημείο διότι είναι πάρα πολύ λεπτό και πάρα πολύ δύσκολο να βγει από το μυαλό μας, διότι εμείς είμαστε ζυμωμένοι με την Ελληνική αντίληψη περί Θεού και έχουμε δέσει τον Θεό, έχουμε υποτάξει την ελευθερία του Θεού σε κανόνες συμπεριφοράς και κανόνες δικαίου, τους οποίους αντλούμε από την ηθική. Αλλά η ηθική δεν μπορεί να καταργήσει ποτέ την ελευθερία του Θεού για την Εβραϊκή αντίληψη, ούτε άλλωστε και για την Χριστιανική, όπως θα δούμε. Αλλά εν πάση περιπτώσει, μιλώντας τώρα για την ειδοποιό διαφορά της βιβλικής εννοίας περί Θεού πρέπει να τονίζουμε αυτό: την απόλυτη ελευθερία του Θεού απέναντι όχι μόνο του κόσμου, αλλά και απέναντι αρχών και ιδεών.

Και πάλι σας θυμίζω ότι ο Πλάτων στον Τίμαιο ομιλεί για τον Θεό που δημιουργεί, αλλά δημιουργεί με βάση τις ιδέες που υπάρχουν. Οι ιδέες δεν δημιουργούνται από τον Θεό. Οι ιδέες καθορίζουν τις ενέργειες του Θεού. Ο Θεός πρέπει να συμμορφωθεί με την ιδέα του καλού π.χ., ή του αγαθού, και εάν φτιάξει έναν κόσμο ο οποίος δεν είναι καλός με την έννοια του ωραίου, και τον φτιάξει άσχημο, αμέσως παραβαίνει τις ιδέες, την ιδέα του καλού, στην οποία είναι υποταγμένος. Γι' αυτό φτιάχνει τον κόσμο όπως εξηγεί ο Πλάτων στον Τίμαιο, «σφαιρικό». Διότι, εξηγεί, η σφαίρα είναι το ιδεώδες σχήμα της τελειότητας, της ομορφιάς κ.τ.λ. Και πράγματι, δεν μπορεί ο Θεός να κάνει τίποτε που να αντίκειται στις ιδέες. Λοιπόν, είτε οι ιδέες αυτές είναι ηθικές του αγαθού, είτε είναι ιδέες αισθητικές του ωραίου, ο αρχαίος Έλληνας πάντοτε υποτάσσει τον Θεό στις ιδέες αυτές. Αλλά αυτά δεν ισχύουν για τη βιβλική αντίληψη περί Θεού.

Τρίτο βασικό στοιχείο, είναι αυτό που θα λέγαμε ο προσωπικός χαρακτήρας του Θεού. Ο Θεός είναι προσωπικός. Βεβαίως και στην αρχαία Ελληνική σκέψη μπορεί να πει κανείς ότι ο Θεός είναι προσωπικός. Αλλά εξαρτάται τι εννοούμε με την έννοια και τη λέξη: «προσωπικός». Γι' αυτό πρέπει να καθορίσουμε τι εννοούμε στην Παλαιά Διαθήκη όταν λέμε ότι ο Θεός είναι προσωπικός.

Αυτό που εννοούμε, είναι ότι ο Θεός ταυτίζεται μέσω σχέσεων προσωπικών. Είναι ο Θεός του Αβραάμ, του Ισαάκ, του Ιακώβ. Δεν είναι ποτέ μια απρόσωπη ανώτερη δύναμη, όπως θα λέγανε πολλοί σήμερα: «ναι, εγώ πιστεύω στον Θεό σαν μιαν ανωτέρα δύναμη, απρόσωπη». Ή μια αρχή η οποία εξηγεί τον κόσμο όπως ήταν στον αρχαίο Ελληνισμό, ή ο Νους, ο σκεπτόμενος νους κατ' εξοχήν (πάλι οι αρχαίοι Έλληνες άρχισαν να ταυτίζουν τον Θεό με το Νου, και δυστυχώς και πολλοί χριστιανοί ακόμη και στην Πατερική περίοδο, έπεσαν σ' αυτό τον πειρασμό να μιλήσουν για τον Θεό χρησιμοποιώντας την έννοια του Νου περισσότερο). Δεν είναι στην Παλαιά Διαθήκη, δεν είναι στην Εβραϊκή αντίληψη περί Θεού η έννοια του Θεού νοητή με αναφορά στο νου. Ούτε στην δύναμη τη φυσική, ούτε στη λογική των όντων. Αλλά ο Θεός ταυτίζεται δια μέσου προσωπικών σχέσεων, είναι ο Θεός του Αβραάμ, του Ισαάκ, του Ιακώβ. Αυτό δεν λέει τίποτε για τη φύση του Θεού, αλλά λέει ότι ο Θεός Αυτός είναι πάντοτε σχετιζόμενος και δεν είναι μια μονάδα, δεν είναι ένα άτομο που απομονώνεται. Βρίσκεται πάντα σε προσωπική σχέση. Και αυτό, όπως θα δούμε, είναι το βασικό στοιχείο για την Χριστιανική έννοια περί Θεού, το οποίο ενώ ενυπάρχει μέσα στη βιβλική πίστη περί Θεού, οι Εβραίοι οι οποίοι δεν δέχθηκαν τον Χριστιανισμό δεν το ανέπτυξαν στις συνέπειές του. Παρακάτω θα δούμε ότι αυτό έχει πολύ μεγάλη σημασία. Προς το παρόν παρατηρούμε ότι στην Εβραϊκή αντίληψη περί Θεού ο Θεός είναι Θεός σχέσεων πάντοτε, και όχι άτομο μεμονωμένο.

Άλλο στοιχείο αυτού του προσωπικού χαρακτήρα του Θεού είναι ότι ο Θεός της Παλαιάς Διαθήκης, ο Θεός της Βίβλου, δεν είναι μόνον αυτός διαρκώς σε σχέση προσωπική, αλλά καλεί επίσης τον άνθρωπο σε ελεύθερη προσωπική σχέση, σ' έναν τρόπο υπάρξεως σαν τον δικό Του. Επομένως είναι Θεός ελεύθερων προσωπικών σχέσεων.

Τέταρτο στοιχείο μετά την υπερβατικότητα, την ελευθερία και τον προσωπικό χαρακτήρα του Θεού, είναι αυτό που θα μπορούσαμε αν ονομάσουμε ιστορικό χαρακτήρα της αποκαλύψεως του Θεού. Και αυτό αναλυόμενο σημαίνει πρώτα ότι ο Θεός αποκαλύπτεται και γνωρίζεται δια των ενεργειών Του στην ιστορία. Όχι, επαναλαμβάνω, δια της παρατηρήσεως της φυσικής ή της αισθητικής του κόσμου. Συνεπώς, ο χώρος μέσα στον οποίο μπορεί να ταυτισθεί ο Θεός και να πει κανείς ότι Τον βρίσκει, Τον ταυτίζει κατά την βιβλική αντίληψη, είναι η ιστορία και όχι η φύση. Βεβαίως θα δούμε ότι όταν οι Έλληνες εγκολπώνονται πλέον τον Χριστιανισμό στην εποχή των Πατέρων, είναι δύσκολο να βγει από τη μέση η σημασία που έχει η παρατήρηση του κόσμου, γι' αυτό οι Πατέρες, κυρίως στο αποκορύφωμά τους στον Άγιο Μάξιμο τον Ομολογητή, εισάγουν πολύ το στοιχείο της παρατηρήσεως του κόσμου ως προς τον Θεό, ως το λόγο περί Θεού. Αλλά μιλώντας για τις βιβλικές ρίζες της Χριστιανικής ιδέας περί Θεού πρέπει να τονίζουμε πάρα πολύ αυτό: ότι η παρατήρηση του κόσμου δεν οδηγεί προς τον Θεό, εκτός με μία μόνο έννοια, όπως στους Ψαλμούς: *«οι ουρανοί διηγούνται δόξαν Θεού, ποιήσιν δε χειρών αυτού*

αναγγέλλει το στερέωμα». Δηλαδή, όχι ότι ο Θεός κατά κάποιο τρόπο μπορεί να βρεθεί μέσα στον κόσμο, αλλά ότι ο κόσμος μαρτυρεί ότι Κάποιος Άλλος, αυτός ο Θεός, είναι πέρα από τον κόσμο και συνεπώς πάλι η υπερβατικότητα αυτή του Θεού ως προς τον κόσμο έρχεται να παίξει τον αποφασιστικό ρόλο, και η παρατήρηση του κόσμου, εάν προσέξουμε σ' αυτές τις εκφράσεις των Ψαλμών, σχετιζόμενη με την έννοια του Θεού είναι μάλλον ιστορία και όχι κοσμολογία. «Ποίησιν χειρών αυτού αναγγέλλει το στερέωμα». Ο κόσμος είναι για τον Εβραίο ένα ποίημα, ένα έργο, κάποιος το έφτιαξε. Δεν είναι μία φύση, η οποία έχει κάποιες αρχές, ορισμένους νόμους, τους νόμους της αρμονίας, τους νόμους του καλού, του δικαίου και όλα αυτά που είχαν οι Αρχαίοι Έλληνες. Συνεπώς πάλι και ο κόσμος αντιμετωπίζεται σαν ιστορία και όχι σαν φύση και σαν κόσμος.

Άλλο στοιχείο της βιβλικής εννοίας περί Θεού, κάτω απ' αυτό που ονομάσαμε ιστορικό χαρακτήρα της αποκαλύψεως του Θεού, είναι ότι ο βιβλικός Θεός φανερώνεται κυρίως δια των εντολών Του και της τηρήσεώς των από τον άνθρωπο. Για τον Εβραίο η αλήθεια γενικά αλλά και ειδικά η πίστη στον Θεό δεν είναι κάτι θεωρητικό ούτε προέρχεται, όπως είπαμε, θεωρητικά από τη μελέτη του κόσμου. Προέρχεται από τη μελέτη της ιστορίας, σαφώς, και προέρχεται από την εμπειρία ενός Όντος, το οποίο θέτει ένα Νόμο προς τήρηση. Και η ανταπόκριση σ' αυτόν τον νόμο, η υπακοή σ' αυτόν τον νόμο, συνιστά την συνάντηση με τον Θεό.

Όλα αυτά είναι μέσα στη βιβλική αντίληψη περί Θεού, την Παλαιοδιαθηκική αντίληψη περί Θεού. Τώρα, όπως σας είπα, ο Ιησούς εισάγει ορισμένα νέα στοιχεία τα οποία δεν αναιρούν, ούτε εισάγονται για να αναιρέσουν την Εβραϊκή αντίληψη περί Θεού. Ουδέποτε ο Χριστός υπενίχθη ότι οι Εβραίοι της εποχής Του δεν πιστεύουν στον αληθινό Θεό. Ο ίδιος πιστεύει στον ίδιο Θεό με εκείνους. Η διαφορά βρίσκεται μεταξύ α) της στάσεως που θα έπαιρνε κανείς ως προς τους Εβραίους στην περίπτωση αυτή και β) της στάσεως που θα έπαιρνε κανείς ως προς τους ειδωλολάτρες. Στους ειδωλολάτρες οι θεοί είναι ψεύτικοι. Δεν υπάρχουν, δεν είναι αληθινοί θεοί. Εδώ είναι ο αληθινός Θεός των ιδίων Πατέρων, τους οποίους πιστεύουν, τους οποίους δέχονται και Ιουδαίοι της εποχής Του. Παρ' όλα αυτά, ορισμένες αξιώσεις που προβάλλει ο Χριστός ως προς το δικό Του Πρόσωπο, αυτομάτως οδηγούν σε αναθεώρηση, όχι ριζική, αλλά εν πάση περιπτώσει σε κάποια αναθεώρηση της ιδέας περί Θεού που είχαν οι Εβραίοι της εποχής Του. Έτσι εξηγείται και η σύγκρουση με τους Εβραίους της εποχής Του. Αλλά από άποψη Χριστιανική είναι δεδομένο ότι οι αξιώσεις που προέβαλλε ο Χριστός ως προς το Πρόσωπό Του γίνονται δεκτές. Δεν είναι το θέμα μας να συζητήσουμε εάν όντως πρέπει να γίνουν ή δεν πρέπει να γίνουν δεκτές. Έγιναν δεκτές από ορισμένους ανθρώπους, από τους μαθητές, από τις κοινότητες που έγραψαν και την Καινή Διαθήκη και στη συνέχεια από την Εκκλησία η οποία διεμόρφωσε το Δόγμα περί Θεού των Χριστιανών. Συνεπώς δεν είναι το πρόβλημά μας εάν καλώς ή κακώς οι αξιώσεις αυτές έγιναν δεκτές. Το πρόβλημά μας, το θέμα μας είναι ότι έγιναν δεκτές

και από τη στιγμή που έγιναν δεκτές, δημιουργήθηκε αμέσως το ερώτημα: «τώρα ο Θεός πώς μοιάζει;». Είναι πράγματι η ίδια έννοια περί Θεού ή έχουμε ριζική αλλαγή; Επαναλαμβάνω ριζική αλλαγή ούτε ο ίδιος ο Χριστός είχε πρόθεση να εισαγάγει. Μάλλον είναι η ολοκλήρωση της Παλαιοδιαθηκικής ιδέας περί Θεού με τη μορφή των αξιώσεων τις οποίες προβάλλει για τον Εαυτό Του. Αλλά πρέπει να δούμε από κοντά τις αξιώσεις αυτές.

Πρώτη αξίωση είναι ότι προβάλλει ο Χριστός μια ιδιαίτερη και μάλιστα αποκλειστική σχέση Υιότητας με τον Θεό. Καλεί τον Θεό Πατέρα Του και όχι πατέρα με την έννοια που τον καλεί ο καθένας, αλλά με μια έννοια μοναδική. Και οι βιβλικοί ερευνητές, σήμερα έχουν τονίσει ιδιαίτερα τη σημασία της λέξεως «αββά», «αββά ο Πατήρ». Είναι λέξη αραμαϊκή, την οποία ο Χριστός χρησιμοποιούσε στις συνομιλίες Του με τον Θεό, με τον Πατέρα. Η λέξη αυτή έχει κατά τους εξηγητές μια ιδιαίτερη σημασία στενής προσωπικής σχέσεως, ειδικής προσωπικής σχέσεως. Συνεπώς με την αξίωση αυτή, φέρνει ο Χριστός τον Εαυτό Του σε μια σχέση με το Θεό διαφορετική από τη σχέση που έχουν οι άνθρωποι με το Θεό και ο άλλοι Εβραίοι. Αυτό είναι το πρώτο στοιχείο που εισάγει και το οποίο, όπως θα δούμε, οδηγεί στην τροποποίηση της βιβλικής εννοίας περί Θεού.

Το Δεύτερο είναι η αξίωσή Του ότι ενσαρκώνει Αυτός την τελική πράξη του Θεού στην ιστορία. Σας είπα προηγουμένως ότι για τον Εβραίο ο Θεός αποκαλύπτεται στην ιστορική ενέργειά Του και όχι στη φυσική ενέργειά Του. Προσέξτε, οι ενέργειες του Θεού σε διάκριση από τη φύση του Θεού που αναπτύσσονται αργότερα στην Πατερική Θεολογία έχουν ήδη υπ' όψη τους το Ελληνικό ενδιαφέρον για την κοσμολογία, το οποίο ο Εβραίος δεν το έχει. Είμαστε υποχρεωμένοι να κάνουμε αυτές τις λεπτές διακρίσεις σαν επιστήμονες. Διότι είναι απλά και εύκολα να λέμε ότι κάναμε Δογματική βάζοντας όλες τις πληροφορίες σε ένα τσουβάλι και βγάζοντας ό,τι θέλουμε απ' εκεί. Για τον Εβραίο, οι ενέργειες του Θεού ήταν ενέργειες ιστορικές και όχι ενέργειες φυσικές. Αμέσως ο Εβραίος θα υποψιαζόταν ειδωλολατρεία αν του έλεγε κανείς για ενέργειες φυσικές. Εν πάση περιπτώσει, το λέω αυτό για να έρθω στο σημείο το καίριο, ότι για τους Εβραίους της εποχής Του, ο Χριστός προβάλλει την αξίωση ότι αυτός είναι ο «υιός του ανθρώπου» που όπως ξέρετε στην Αποκαλυπτική της εποχής εκείνης την οποίαν συμμερίζοντο οι ακροατές Του και ο ίδιος ο Χριστός, ο «υιός του ανθρώπου» είναι εκείνος που θα φέρει το τέλος της ιστορίας, την τελική κρίση της ιστορίας την οποία για τον Εβραίο μόνο ο Θεός μπορεί να φέρει, μόνο ο Θεός μπορεί να κρίνει τελικά, τελεσίδικα στην πορεία της ιστορίας. Και η κρίση αυτή του Θεού δίδεται στον «υιό του ανθρώπου», (στο βιβλίο του Δανιήλ αναπτύσσεται αυτό και μετά στον Ενώχ και όλο αυτό είναι μέσα στα Ευαγγέλια: «*όταν έλθη ο υιός του ανθρώπου και καθίσει επί θρόνου δόξης αυτού*»).

Ο υιός του ανθρώπου είναι αυτός που κάνει την κρίση. Επειδή για τον Εβραίο την τελική κρίση την κάνει μόνο ο Θεός, αυτός ο «υιός του ανθρώπου» είναι η ενσάρκωση της Θείας παρουσίας του Θεού στην ιστορία. Δεν μπορεί να κρίνει την ιστορία άνθρωπος, αλλά τελικά, μόνον ο Θεός. Και τον Θεό όμως ο Εβραίος δεν περιμένει να Τον δει. Είναι η υπερβατικότητα του Θεού. Εμφανίζεται ο Θεός με την μορφή του «υιού του ανθρώπου» με την πράξη της κρίσεως της ιστορίας την τελική.

Όταν ο Χριστός ταυτίζει τον Εαυτό Του με τον «υιό του ανθρώπου», (πολλοί εξηγητές αμφιβάλουν σήμερα εάν ο Χριστός εταύτιζε όντως Τον Εαυτό Του με τον υιό του ανθρώπου, ή τον εταύτισε η Εκκλησία μετά. Νομίζω, σαφώς εταύτιζε Τον Εαυτό Του ο Χριστός με τον Υιό του Ανθρώπου, αλλά δεν είναι το θέμα μας αυτό. Σημασία έχει ότι ταυτίσθηκε κάποτε και ταυτίστηκε βασικά με την Ανάσταση, με την πίστη στην Ανάσταση). Από εκείνη τη στιγμή δημιουργείται για το Πρόσωπο του Χριστού μια σχέση ειδική με τον Θεό, η οποία δημιουργεί αμέσως την ανάγκη να ξανακοιτάξουμε την έννοια του Θεού, στο φως τώρα, αυτών των δεδομένων. Δηλαδή ενός Προσώπου όπως ο Χριστός, ο οποίος ισχυρίζεται ότι αυτός θα κρίνει τελικά την ιστορία.

Με αυτά τα δεδομένα προχωρεί η πρώτη Εκκλησία αναπόφευκτα σε κάποια τροποποίηση της Εβραϊκής αντίληψης περί Θεού. Και αυτές τις πολύ λεπτές διακρίσεις θα πρέπει να τις έχουμε υπ' όψιν, για να δούμε πώς το Δόγμα περί Θεού φθάνει εκεί που έφθασε με τους Πατέρες. Προσέξτε αυτές τις λεπτές διακρίσεις, τα λεπτά βήματα που γίνονται. Το κήρυγμα της Αναστάσεως του Χριστού αυτομάτως σημαίνει ότι ταυτίζεται ο Ιησούς Χριστός στην συνείδηση των πρώτων πιστών, με τον εσατολογικό υιό του ανθρώπου, δηλαδή με αυτόν τον ίδιο τον Θεό, ενεργούντα τελεσίδικα στην ιστορία. Στο σημείο αυτό προστίθεται το γεγονός ότι αυτός ο εσατολογικός υιός του ανθρώπου, που είναι πλέον ο Χριστός με την Ανάστασή Του, αναμένεται να επανέλθει σύντομα για να πραγματοποιήσει αυτή την τελική κρίση της ιστορίας.

Ως εκεί το πρόβλημα δεν είναι και τόσο οξύ ως προς την έννοια περί Θεού. Οξύνεται όταν η Δευτέρα Παρουσία του Χριστού καθυστερεί – και η Καινή Διαθήκη είναι καθρέπτης αυτής της κατάστασης. Πρέπει να είναι κανείς τυφλός για να μη δει εκεί μέσα όλο τον προβληματισμό των πρώτων Χριστιανών, που οφείλεται στην καθυστέρηση της Δευτέρας Παρουσίας. Αυτό θέτει αμέσως το ερώτημα: Πού είναι τώρα ο Χριστός, ώσπου να ξαναέλθει στην τελική Κρίση; Ποια είναι η θέση Του τώρα; Ποια η σχέση Του με το Θεό; Και η απάντηση στο ερώτημα αυτό, έρχεται με την Χριστολογία της Αναλήψεως του Χριστού, και της εγκαταστάσεώς Του εκ δεξιών Του Θεού. Με βάση τον 110ο Ψαλμό, «*Είπεν ο Κύριος τω Κυρίω μου κάθου εκ δεξιών μου...*», αναπτύχθηκε η πρώτη Χριστολογία, η οποία ετοποθέτησε Τον Χριστό

εκ δεξιών Του Πατρός μέχρις ότου πραγματοποιηθεί η Τελική Κρίση. Αλλά αυτό δημιούργησε αμέσως την εξής υπαρξιακή κατάσταση:

Αυτός ο Χριστός, ο οποίος κάθεται τώρα εκ δεξιών Του Πατρός, με βάση τον 110ο Ψαλμό, απολάβει ορισμένων προνομίων τα οποία για τον Εβραίο ανήκουν αποκλειστικά και μόνο στον Θεό. Προσέξτε δύο βασικά προνόμια. Πρώτον, λατρεία. «*Παν γόνυ κάμψει επιγείων και επουρανίων...*». Δεν μπορεί ένας Εβραίος να κάμψει γόνυ λατρευτικά, προ δημιουργήματος, προ κτίσματος, είναι εντελώς αδύνατο. Έρχεται τώρα ένα άλλο Πρόσωπο, που κάθεται δίπλα στο Πρόσωπο του ενός Πατρός, του Πατρός του Αβραάμ, Ισαάκ, και Ιακώβ, του Θεού του μοναδικού, και αξιώνει ή λαμβάνει εν πάση περιπτώσει προσκύνηση και λατρεία.

Δεύτερο στοιχείο πάλι υπαρξιακό, είναι ότι αυτό το Πρόσωπο αξιώνει και λαμβάνει τέτοια αφοσίωση, ώστε να απαιτεί την θυσία και της ίδιας της ζωής με το μαρτύριο. Μόνο ο Θεός μπορεί να έχει αυτές τις αξιώσεις. Επομένως το ερώτημα του τι είναι αυτός ο Χριστός εν πάση περιπτώσει, αμέσως συνεπιφέρει το ερώτημα: τι γίνεται με την ιδέα περί του Θεού. Πώς είναι και ο ίδιος ο Θεός που πιστεύαμε, όταν υπάρχει και αυτό το Πρόσωπο με αυτές τις αξιώσεις που είναι απόλυτες και ταιριάζουν μόνο στον Θεό;

Αυτή η καθυστέρηση της Δευτέρας Παρουσίας του Χριστού προσθέτει τώρα και ένα τρίτο στοιχείο. Δεν θέτει μόνο το ερώτημα: «πού είναι τώρα ο Χριστός;», αλλά θέτει και το ερώτημα: «Ποια είναι η σχέση μας τώρα με τον Θεό, ώσπου να έλθει πάλι ο Χριστός;». Δηλαδή ο άνθρωπος πώς βιώνει τη σχέση του με το Θεό τώρα. Τώρα που ο Χριστός κάθεται εκ δεξιών του Θεού στους ουραμούς.

Στο καίριο αυτό υπαρξιακό ερώτημα έρχεται η απάντηση του άλλου Παρακλήτου. Δηλαδή όπως αναλύεται στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο «*ουκ αφήσω υμάς ορφανούς*». Εγώ φεύγω μεν, δεν είμαι εδώ, λέγει ο Χριστός, είμαι εκ δεξιών του Θεού αλλά ο Πατήρ «*άλλον Παράκλητον πέμψει, το Πνεύμα της αληθείας, ο παρά του Πατρός εκπορεύεται*». Επομένως αρχίζει ως εμπειρία αυτής της νέας σχέσεως με το Θεό, μετά την Ανάληψη του Χριστού, να έρχεται στο προσκήνιο ένα τρίτο Πρόσωπο. Ένα Πρόσωπο το οποίο κάνει, όπως και ο Χριστός, πραγματική την παρουσία του ίδιου του Θεού. Δηλαδή κάνει πράγματα, τα οποία μόνο ο Θεός μπορεί να κάνει. Τα θαύματα, τα χαρίσματα, όλα αυτά ενεργούνται λόγω του Αγίου Πνεύματος. Επομένως οι πρώτοι πιστοί είναι υποχρεωμένοι μέσα στην έννοια περί Θεού, κατά κάποιο τρόπο να βρουν μια θέση και γι' αυτήν την πραγματικότητα την υπαρξιακή, την εμπειρική. Διότι ο Θεός τώρα πλέον ενεργεί ως κοινωνία του Αγίου Πνεύματος. Επομένως ο Χριστός εμφανίζεται ως αυτή η κοινωνία που περιλαμβάνει την κοινότητα της Εκκλησίας και όλα τα χαρίσματα που περιέχει αυτή η κοινότητα, επειδή όλα αυτά δεν μπορεί να αποδοθούν σε ένα δημιούργημα.

Για την Εβραϊκή σκέψη τίθεται επομένως το ερώτημα, εάν μπορούμε πλέον μετά από όλα αυτά να αναφερόμαστε στον Θεό, στο Όν αυτό, που ονόμαζαν οι Εβραίοι Θεό, χωρίς συγχρόνως, αυτομάτως, να αναφερόμαστε και στα άλλα δύο Πρόσωπα: Στον Χριστό, που ονόμασε τον Εαυτό Του «Υιό του Θεού» με ένα ειδικό τρόπο, και στο Άγιο Πνεύμα, το Οποίο αντικαθιστά ή πραγματοποιεί την παρουσία Του Χριστού μ' αυτό τον ειδικό τρόπο, της κοινωνίας Του Πνεύματος στην ιστορία.

Κι έτσι οδηγείται η Εκκλησία με τη βοήθεια υπαρξιακών εμπειριών, στην Τριαδική διατύπωση πίστεως στον Πατέρα, στον Υιό, και στο Άγιο Πνεύμα συγχρόνως. Αυτή η Τριαδική διατύπωση γίνεται πλέον μια αναπόφευκτη μορφή αναφοράς στον Θεό για τους Χριστιανούς, για τους λόγους τους οποίους σας εξήγησα. Αυτές οι διεργασίες που γίνονται μέσα στην ιστορία είναι βασικά εμπειρικές, δεν είναι καθόλου διανοητικές. Έχεις να κάνεις με ορισμένα πρόσωπα σαν τον Χριστό, που δημιουργούν καταστάσεις υπαρξιακές, οπότε απορρίπτεις – και δικαίωμά σου είναι – αυτές τις αξιώσεις Του Χριστού και μένεις μετά σαν Εβραίος με έναν Θεό, (ο οποίος θα δούμε μετά τι προβλήματα παρουσιάζει και ο οποίος δεν είναι ο Τριαδικός Θεός), ή θα εισαγάγεις την Τριαδική αυτή FORMULA κατ' ανάγκη πλέον, εφ' όσον δέχθηκες τις αξιώσεις του Χριστού.

Αυτή λοιπόν η τριαδική formula η οποία ξεπηδάει στην ιστορία μέσα απ' τις προϋποθέσεις που σας ανέλυσα, εμφανίζεται σαφώς στην Καινή Διαθήκη και έχει τρεις μορφές. Οι δύο είναι σαφώς υπαρξιακές. Η μία είναι η βαπτισματική μορφή. Η πίστη στον Θεό η οποία απαιτείται για το Βάπτισμα, περιλαμβάνει πίστη ή αναφορά στον Θεό όχι ως άτομο αλλά σαν αυτή την Αγία Τριάδα. Στο τέλος του κατά Ματθαίον Ευαγγελίου έχουμε σαφή αναφορά στην εντολή του Χριστού «βαπτίζοντες εις το όνομα του Πατρός και Του Υιού και του Αγίου Πνεύματος». (Ίσως γνωρίζετε από την ιστορία ή την Καινή Διαθήκη, ότι η αναφορά αυτή στην Αγία Τριάδα στο τέλος του κατά Ματθαίον, θεωρείται ότι δεν είναι γνήσια αλλά είναι μεταγενέστερη με βάση ορισμένα επιχειρήματα ότι σύμφωνα με τις Πράξεις των Αποστόλων, τις μαρτυρίες που έχουμε εκεί, το Βάπτισμα γινόταν στο όνομα του Χριστού και όχι της Αγίας Τριάδος. Η πρώτη σαφής μαρτυρία που έχουμε για Βάπτισμα στο όνομα της Αγίας Τριάδος είναι στον Ιουστίνο. Αλλά σημασία δεν έχει εάν εγίνετο στο όνομα της Αγίας Τριάδος το Βάπτισμα. Σημασία έχει ότι η μορφή αυτή είναι παρούσα σε όλα τα βιβλία της Καινής Διαθήκης και μάλιστα στις Επιστολές του Παύλου, και έφθασε από τη βαπτισματική εμπειρία, στο σημείο να περιληφθεί μέσα στην βαπτισματική αναφορά στον Θεό).

Η άλλη μορφή στην οποία παρουσιάζεται, είναι η ευχαριστιακή μορφή. Και αυτό είναι επίσης πολύ βασικό και το βλέπουμε σαφώς στο τέλος των Επιστολών του Παύλου, ιδίως στην κατάληξη της Β' Κορινθίους 13, με τη γνωστή μορφή: «η χάρις του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού και η αγάπη του Θεού και Πατρός και η κοινωνία του Αγίου Πνεύματος είη μετά πάντων υμών». Όπως απέδειξαν οι έρευνες, αυτή η

μορφή με την οποία τελειώνουν οι Επιστολές του Παύλου, αποτελούσε την έναρξη της Ευχαριστιακής Λειτουργίας στις πρώτες Εκκλησίες, στην αρχαία Εκκλησία, και συνεπώς πρέπει να τη θεωρήσουμε ως ευχαριστιακή formula. Με άλλα λόγια η Θεία Ευχαριστία συνδέθηκε απ' την αρχή με την Τριαδική formula.

Η τρίτη μορφή είναι η θεολογική, με την ευρύτερη έννοια, την οποία βλέπουμε στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο και στον Απόστολο Παύλο. Δεν θα απασχοληθούμε με χωρία. Είναι σαφές ότι η αναφορά στον Πατέρα στον Υιό και στο Άγιο Πνεύμα συγχρόνως, είναι κεντρική και στον Απόστολο Παύλο και στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο.

Συνεπώς αρχίζει πλέον μια θεολογία περί αυτών των τριών Προσώπων. Η θεολογία όμως περί των τριών Προσώπων δεν εμφανίζεται σαν πρόβλημα πριν φθάσουμε στην κατ' εξοχήν, κυρίως Πατερική περίοδο. Και η Πατερική περίοδος, για μεν την Εκκλησιαστική Γραμματολογία αρχίζει με τους Αποστολικούς Πατέρες, από δε θεολογικής Δογματικής πλευράς, αρχίζει ουσιαστικά με τους Απολογητάς τον Β' Αιώνα, διότι τότε πλέον αρχίζουν να τίθενται Ελληνικά ερωτήματα, τα Ελληνικού τύπου ερωτήματα ως προς την πίστη περί Θεού.

Και το ερώτημα ελληνικού τύπου, το οποίο κυριαρχεί από τον Β' αιώνα και πέρα είναι το εξής: «Εάν βαπτιζόμεθα, όπως εβαπτίζοντο όλοι οι Χριστιανοί τότε, στο Όνομα του Πατρός και του Υιού και του Αγίου Πνεύματος, τι συμβαίνει τότε με την πίστη μας στον Ένα Θεό, τον οποίο δέχεται η Βίβλος; Είναι ένα σοβαρό ερώτημα και το ονομάζω Ελληνικό ερώτημα, διότι ο Εβραίος δεν θα το σκεφτόταν, αλλά ο Έλληνας θέλει να ξέρει εάν η φύση (διότι αυτό είναι το Ελληνικό ερώτημα, για τη φύση των όντων), αυτών των Προσώπων ταυτίζεται με τη φύση του Θεού ή είναι κάτι διαφορετικό. Και αρχίζουν συνεπώς τρομερά διλήμματα, από τα οποία η Εκκλησία παλεύει με τη θεολογία της να βγει επί αιώνες. Μέχρι τον Δ' αιώνα με τους Καππαδόκες ήταν δύσκολο να δοθεί απάντηση σ' αυτό το ερώτημα, το οποίο το επαναλαμβάνω: «εάν πιστεύουμε σε Έναν Θεό, πώς είναι δυνατόν να αναφερόμαστε στα Τρία αυτά Πρόσωπα, σαν να ήταν και αυτά δεμένα οντολογικά με Αυτόν τον Ένα Θεό; Το δίλημμα είναι ότι εάν μεν πούμε ότι είναι οντολογικά δεμένα με τον Ένα Θεό τα Τρία αυτά πρόσωπα, αμέσως δημιουργείται το ερώτημα: «και δεν έχουμε τότε τρεις θεούς;». Εάν πούμε ότι δεν είναι οντολογικά δεμένα με τον Ένα Θεό τα Τρία Πρόσωπα ή τα Δύο, τότε γεννάται το ερώτημα, το υπαρξιακά πιεστικό: «Μα πώς τότε λατρεύουμε και προσκυνάμε αυτά τα Πρόσωπα και πώς τους αποδίδουμε ενέργειες που ανήκουν κατά τη βιβλική αντίληψη μόνο στον Θεό, όπως την εσχατολογική κρίση της ιστορίας και τα θαύματα που κάνει το Άγιο Πνεύμα;»

Επομένως το δίλημμα δεν είναι εύκολο να ξεπεραστεί. Το πρόβλημα είναι: «πώς μπορεί να κάνει κανείς δεκτή την Αγία Τριάδα χωρίς να αμφισβητήσει την Μονοθεΐα;». Εκτός εάν πει: ... «μυστήριο». Και είναι και αυτό μια διέξοδος. Θα μου

επιτρέψετε να μη χρησιμοποιήσω αυτή τη διέξοδο, διότι τότε μπορούμε να πούμε ότι όλα είναι μυστήρια και τέλειωσε. Έτσι δεν κάνουμε θεολογία. Βεβαίως είναι μυστήρια αλλά είναι μυστήρια τα οποία μας καλούν σε προβληματισμό. Δεν σταματούν την σκέψη μας. Εν πάση περιπτώσει, οι Πατέρες θα είχαν σταματήσει εντελώς την θεολογία εάν έλεγαν: «αυτό είναι μυστήριο». Αντίθετα έκαναν μεγάλους αγώνες, ιδίως οι Καππαδόκες Πατέρες, για να βρουν ένα τρόπο να πουν ότι δεν υπάρχει σύγκρουση μεταξύ της μονοθεΐας και του Τριαδικού Θεού. Δεν υπάρχει σύγκρουση. Και αυτό είναι το κύριο πρόβλημα το οποίο θέτουμε και εμείς εδώ με βάση τους Πατέρες. Γιατί δεν υπάρχει σύγκρουση;

Αυτό το πρόβλημα απασχολεί την Πατερική εποχή. Για να δοθεί η απάντηση σ' αυτό το ερώτημα πέρασαν πολλές γενεές θεολόγων. Στο Β' και Γ' αιώνα, αν και είναι γνωστά αυτά από την ιστορία των Δογμάτων, δόθηκαν διάφορες απαντήσεις. Ας τις κατατάξουμε σε μια δυο κατηγορίες για να διευκολύνουμε τη σκέψη μας. Η μία κατηγορία απαντήσεων ταύτιζε το Λόγο και το Πνεύμα με ενέργειες του Θεού σχετιζόμενες με την Δημιουργία και γενικά με την Οικονομία, ότι δηλ. ο Θεός είναι Ένας αλλά προκειμένου να δημιουργήσει τον κόσμο ενεργεί ως Λόγος και ως Πνεύμα. Η μεγάλη δυσκολία με αυτού του είδους την απάντηση είναι ότι η Τριαδική ύπαρξη του Θεού προϋποθέτει την ύπαρξη του κόσμου. Συνεπώς χάνουμε την υπερβατικότητα του Θεού ως προς τα Τρία Πρόσωπα.

Σε πολλές μορφές στον Β' αιώνα, θα έλεγα ακόμη και στον Ιουστίνο, δεν είναι ακόμη καθαρά τα πράγματα. Και γενικά στους Απολογητές του Β' αιώνα δεν είναι καθαρά τα πράγματα εάν ο Λόγος και το Άγιο Πνεύμα ανήκουν στη σφαίρα του Θεού ή της Δημιουργίας. Εν πάση περιπτώσει, ενεργούν και εμφανίζονται πάντοτε σε σχέση με την Δημιουργία, πράγμα πολύ επικίνδυνο και για την υπερβατικότητα ακόμη των Προσώπων. Όπως ξέρετε από την Ιστορία, αυτό οδήγησε στον Αρειανισμό και αυτό υποχρέωσε την Εκκλησία να ξεκαθαρίσει ως προς τον Υιό τουλάχιστον, ως προς τον Λόγο, τα πράγματα και να πει, ότι ο Λόγος δεν ανήκει στο επίπεδο της Δημιουργίας αλλά στο επίπεδο του Θεού. Συνεπώς η Εκκλησία έδωσε αρνητική απάντηση σ' αυτή την μορφή απαντήσεων που επεχειρήθησαν να δοθούν. Δεν είναι επειδή ο Θεός είναι Δημιουργός που είναι Τριάς, αλλά είναι Τριάς αυτός καθ' εαυτόν ανεξάρτητα από τη Δημιουργία Του. Αυτό ξεκαθαρίστηκε, ως προς τον Υιό τουλάχιστον, με την Α' Οικουμενική Σύνοδο.

Η άλλη κατηγορία απαντήσεων ήταν αυτή που ονομάστηκε Μονταλιστική, Τροπική. Εκεί ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα και ο Πατήρ ακόμη, εκλαμβάνονται ως τρόποι με τους οποίους ο Θεός ενήργησε στην ιστορία και όχι ως Όντα, ως Πρόσωπα αυτοτελή. Αυτού του είδους την θεωρία την ανέδειξε περισσότερο απ' όλους ο Σαβέλλιος, όπως ξέρετε, ο οποίος δημιούργησε ένα τεράστιο πρόβλημα στην Εκκλησία με αποτέλεσμα να μη γίνει δεκτή η θεωρία αυτή και η εξήγηση αυτή. Διότι η Εκκλησία επέμενε ότι τα Τρία αυτά Πρόσωπα είναι οντότητες, είναι Όντα, τα

οποία βρίσκονται σε προσωπική σχέση μεταξύ τους, σαν κάτι άλλο το ένα από το άλλο. Ο Πατήρ ομιλεί με τον Υιό Του, ο Υιός προσεύχεται προς τον Πατέρα, δηλαδή έχουμε δύο Όντα.

Η Εκκλησία λοιπόν, απέρριψε τις τροπικές θεωρίες, απέρριψε την «οικονομική» θεωρία, και έτσι έμεινε το ερώτημα: «Εάν είναι Τρία Όντα, πώς δεν είναι τρεις θεοί;». Διότι θα μπορούσε εάν δεχόταν τον τροπικό μοναρχιανισμό, το Σαβελλιανισμό, να μην έχει το πρόβλημα. Αλλά προτίμησε το πρόβλημα παρά να αρνηθεί ότι τα Τρία Πρόσωπα της Αγίας Τριάδος είναι Τρία Όντα. Ακριβώς επειδή ήθελε να μην απομακρυνθεί από την αρχή αυτή και συγχρόνως να δώσει μια απάντηση και όχι να πει... «είναι μυστήριο», άρα δεν μιλάμε. Γι' αυτό δημιουργήθηκε όλη η θεολογία των Καππαδοκών Πατέρων, η οποία και αποτελεί τη βάση για το Χριστιανικό Δόγμα και για τη θεολογία. Σ' αυτή τη θεολογία θα πρέπει να ενσκήψουμε με πολλή προσοχή, με πολλή διάθεση μαθητείας. Το πρόβλημα περί Αγίας Τριάδος είναι δύσκολο. Αλλά αυτή η σκοταδιστική τάση που παρατηρείται σε πολλούς σήμερα εν ονόματι μιας απλότητας της πίστεως και ευσεβείας να μη θέλουν να βασανιστούν διανοητικά, το θεωρώ επικίνδυνο. Η θεολογία δεν είναι εχθρός της ευσεβείας και εάν μας απασχολήσουν αυτά τα προβλήματα έντονα, θα δούμε ότι ο Θεός γίνεται πιο υπαρξιακά γνωστός σ' εμάς, απ' ό,τι εάν δεν είχαμε απασχοληθεί με αυτά τα προβλήματα.

II. Βασικές αρχές της Πατερικής διδασκαλίας

1. Μέχρι τους Καππαδόκες Πατέρες

Σ' αυτό το μάθημα θα εξετάσουμε τα ιστορικά πλαίσια της αναπτύξεως του δόγματος περί Θεού στην Πατερική εποχή.

Σας υπενθυμίζω, ότι η Πατερική εποχή κληρονόμησε από την Βιβλική εποχή, αυτήν την Τριαδική διατύπωση: «Πίστη εις το όνομα του Πατρός και του Υιού και του Αγίου Πνεύματος». Και επειδή αυτή η διατύπωση, η πίστη μάλλον, έπρεπε να γίνει δεκτή από κάθε Χριστιανό κατά το βάπτισμα – δεν ήταν δυνατόν δηλαδή να γίνει κανείς Χριστιανός χωρίς να περάσει απ' την ομολογία αυτής της πίστεως – καταλαβαίνετε ότι ήταν αδύνατο εκ των υστέρων να ισχυρισθεί κανείς ότι απορρίπτει την Αγία Τριάδα, έτσι απερίφραστα.

Οι διαφορές ανέκυπταν ως προς την ερμηνεία αυτής της διατυπώσεως, αλλά και η διατύπωση αυτή καθ' εαυτή γινόταν δεκτή και συνεπώς και η συζήτηση όλη γύρω από το δόγμα της Αγίας Τριάδος είχε πάντοτε αυτό τον περιορισμό. Δηλαδή όταν κανείς με τις θέσεις του έθετε εν αμφιβόλω αυτή την Τριαδική διατύπωση τότε αμέσως σταματούσε η συζήτηση. Ήταν κάτι που δεν μπορούσε κανείς να το αρνηθεί.

Σας είπα στο προηγούμενο μάθημα πως έφθασε η Εκκλησία στο σημείο αυτό και γιατί. Οι λόγοι είναι βαθύτατοι. Δεν ήταν δυνατόν να γίνει διαφορετικά από τη στιγμή που έγινε δεκτή η ειδική σχέση που είχε ο Χριστός με τον Θεό και ο ρόλος του Αγίου Πνεύματος στη ζωή της Εκκλησίας.

Τώρα επειδή η Πατερική εποχή κληρονόμησε αυτή την διατύπωση την Τριαδική, έπρεπε να κάνει δύο πράγματα. Να την ερμηνεύσει αυτή την διατύπωση κατά ένα τρόπο που θα απέκλειε ερμηνείες οι οποίες θα οδηγούσαν στην ειδωλολατρία. Δηλαδή ερμηνείες της Τριαδικής αυτής διατυπώσεως οι οποίες θα έφερναν την έννοια περί Θεού μακριά από τις αρχές της Παλαιάς Διαθήκης του Θεού των Εβραίων, τις οποίες επισημάναμε στο περασμένο μάθημα. Λοιπόν έπρεπε στην ερμηνεία να ληφθεί υπ' όψιν αυτό.

Το δεύτερο πράγμα που έπρεπε να γίνει, ήταν να δοθεί περιεχόμενο σ' αυτή τη formula (διατύπωση), το οποίο να ερμηνεύει αυτή την πίστη κατά τρόπο που θα μπορούσε να σημαίνει κάτι για το πολιτιστικό περιβάλλον της εποχής των Πατέρων. Δηλαδή δεν μπορούσε – και προσέξτε, αυτό έχει μεγάλη σημασία για μας σήμερα, – δεν μπορούσε η Θεολογία και η Δογματική να είναι εσωτερική υπόθεση των ολίγων. Δηλαδή να λέμε εμείς, και να τα καταλαβαίνουμε εμείς, και να μη μας ενδιαφέρει αν έξω από μας αυτά εμφανίζονται σαν ανοησίες. Δεν ήταν αυτό το πνεύμα των Πατέρων. Το πνεύμα των Πατέρων ήταν όντως να μιλήσουν στην εποχή τους και να πουν πράγματα τα οποία να είχαν κάποιο νόημα για τους ανθρώπους της εποχής. Και αυτό προϋποθέτει μια ερμηνεία, μια προσπάθεια ερμηνείας του Δόγματος πάντοτε με τις κατηγορίες σκέψεως τις φιλοσοφικές της εποχής εκείνης που ήταν γνωστές και εκτός του Χριστιανισμού, και αυτό αφορούσε βέβαια τους μορφωμένους της εποχής εκείνης. Αλλά και με βιώματα τέτοια, τα οποία και στους απλούς ανθρώπους να έκαναν κατανοητή βιωματικά πλέον αυτή την πίστη, αυτή την έννοια περί Θεού. Αυτή την ερμηνεία θα πρέπει να εξετάσουμε τώρα εμείς ιστορικά πρώτα και μετά με αναφορά στο δικό μας τρόπο κατανοήσεως αυτού του δόγματος.

Τον Β' αιώνα μια προσπάθεια ερμηνείας αυτής της διατυπώσεως της Τριαδικής, η οποία επιχειρήθηκε κυρίως από τους Απολογητές, ήταν η εξής: Ασχολούνται κυρίως με τον Λόγο, με το δεύτερο Πρόσωπο της Αγίας Τριάδος και εθεώρησαν τον Λόγο σαν προβολή του ενός Θεού έξω από τον Εαυτό Του προκειμένου να δημιουργήσει τον κόσμο. Μ' αυτό τον τρόπο άφηναν ασαφές το θέμα, εάν ο Λόγος ανήκει στην σφαίρα του Ακτίστου Θεού ή στην σφαίρα του κόσμου. Ήταν ασαφές, διότι όταν λέμε ότι ο Θεός γίνεται Τριάς ή εν πάση περιπτώσει αποκτά τον Λόγο, προκειμένου να βγει έξω από τον Εαυτό Του και να δημιουργήσει τον κόσμο, τότε συναρτούμε την ύπαρξη του Λόγου με την ύπαρξη του κόσμου. Αυτό είναι το πρόβλημα και το πρόβλημα αυτό φάνηκε σαφώς τον Δ' αιώνα με τον Αρειανισμό. Διότι εκεί τα πράγματα έφθασαν στο απροχώρητο, όταν ο Άρειος, ακολουθώντας αυτή την

θεολογία του Λόγου έφθασε στο συμπέρασμα ότι ο Λόγος ανήκει στην σφαίρα του κτιστού κόσμου και όχι στην σφαίρα του Ακτίστου Θεού. Συνεπώς τον Β΄ αιώνα αυτή η έννοια και η ερμηνεία δημιούργησε προβλήματα.

Ένας από τους Απολογητές που έδωσε μια καλή κατεύθυνση, αλλά χωρίς να είναι ικανοποιητική ακόμη, ήταν ο Θεόφιλος Αντιοχείας τον Β΄ αιώνα, ο οποίος έκανε την διάκριση μεταξύ ενδιάθετου λόγου και προφορικού λόγου. Με το σχήμα αυτό προσπάθησε να πει, ότι – όπως λέει ο Ιουστίνος και όπως ήταν σύνηθες στον Β΄ αιώνα με τους Απολογητές, - ναι μεν ο Λόγος είναι αυτή η προβολή του Θεού έξω από τον Εαυτόν Του για να δημιουργήσει τον κόσμο, αλλά προϋπήρχε όμως στον Θεό σαν ενδιάθετος Λόγος. Όπως δηλαδή έχουμε τον ενδιάθετο λόγο μέσα μας πριν μιλήσουμε και κάνουμε προφορικό τον λόγο μας, έτσι και ο Θεός πάντα είχε τον Λόγο, αλλά όταν επρόκειτο να δημιουργήσει τον κόσμο, τον ενδιάθετο αυτό Λόγο τον έκανε προφορικό. Ήταν ένας τρόπος να διασφαλισθεί από τον κόσμο. Αλλά δεν ήταν επαρκής αυτή η ερμηνεία, διότι πάλι άφηνε ανοιχτό το ερώτημα εάν μπορεί να υπάρξει ενδιάθετος λόγος χωρίς να έχει έκφραση προφορική, διότι παύει να είναι Λόγος.

Αυτή είναι μια προσπάθεια ερμηνείας. Μία άλλη προσπάθεια ερμηνείας ήταν αυτή που την ονομάσαμε τροπική: δηλαδή το να καταλάβουμε τα Τρία Πρόσωπα της Αγίας Τριάδος σαν τρεις ρόλους, τρεις τρόπους εμφανίσεως του Θεού. Τρεις ρόλους τους οποίους ο Θεός διεδραμάτισε στην Παλαιά Διαθήκη ως Πατέρας, στην δε Καινή Διαθήκη ως Υιός, μετά δε την Καινή Διαθήκη, στην εποχή μας, ως Άγιο Πνεύμα. Και την θεωρία αυτήν την ανέπτυξε κυρίως ο Σαβέλλιος, στις αρχές του Γ΄ αιώνα, και αναπτύχθηκε ιδιαίτερα στη Δύση. Αυτός κατήγεται από την Βόρειο Αφρική αλλά έδρασε περισσότερο στην Ρώμη, και η διδασκαλία του διαδόθηκε ταχύτατα και στην Ανατολή. Εδημιούργησε βέβαια ένα μεγάλο σάλο ο Σαβελλιανισμός, διότι δεν έγινε δεκτή η άποψη ότι ο Θεός, η Αγία Τριάδα, είναι τρεις ρόλοι, τρία προσώπια, τα οποία έθεσε επάνω Του ο Ένας Θεός προκειμένου να παίξει κάποιο ρόλο στην ιστορία, έστω και προς χάριν μας.

Η Εκκλησία αντέδρασε τόσο έντονα στον Σαβελλιανισμό, ώστε και κάθε μορφή κρυπτοσαβελλιανισμού δημιουργούσε αμέσως οξύτατες αντιδράσεις, ιδίως στην Ανατολή. Και είναι χαρακτηριστικό ότι η Ανατολή πάντα έβλεπε την Δύση σ' αυτήν την εποχή, τον Δ΄ αιώνα, με καχυποψία ως προς τον Σαβελλιανισμό. Οι Δυτικοί, δηλαδή, ήταν πρόθυμοι πάντα κάποιο είδος κρυπτοσαβελλιανισμού να υιοθετήσουν, ενώ οι Ανατολικοί επέμεναν ότι πρέπει οπωσδήποτε να ξεχωρίσουμε αυτά τα Τρία Πρόσωπα. Ήδη από τον Β΄ αιώνα με τους Απολογητές, τοποθετήθηκε το θέμα έτσι σαφώς: Τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδας είναι Τρία «αριθμώ», κατά τον αριθμό Τρία. Δηλαδή δεν πρόκειται για Ένα, για μια μονάδα, η οποία είτε πλατύνεται, όπως έλεγε ο Σαβέλλιος, και παίρνει τρεις μορφές, είτε στιδείται άλλο ετερογενές στοιχείο στον Ένα Θεό, αλλά είναι εντοπισμένος αυτός ο αριθμός τρία,

μέσα στην ίδια έννοια του Θεού. Δεν υπήρξε ποτέ με άλλα λόγια ο Θεός μόνος. Και έτσι έκαναν το μεγάλο βήμα οι Πατέρες να ξεχωρίσουν την έννοια του Ενός από την έννοια του Μόνου και έγινε αυτό διότι στον αρχαίο Ελληνισμό και στην αρχαία Ελληνική θρησκεία, ο Θεός εννοείτο ως Μονάς. Ενώ την φιλοσοφική Ελληνική θρησκεία. Υπήρχε πάντα η λαϊκή, ο λαϊκός πολυθεϊσμός, αλλά ο πολυθεϊσμός ήταν σ' ένα επίπεδο κατώτερο. Η πραγματική θρησκεία των αρχαίων Ελλήνων ήταν μονοθεϊστική τελικά και πολύ μονοθεϊστική μάλιστα, ώστε το Απόλυτο Ένα, να είναι μόνον ο Θεός. Και ο Νεοπλατωνισμός όπως ξέρετε ταυτίζει τον Θεό με το Ένα. Όταν τίθεται σε Χριστιανικά πλαίσια το ερώτημα περί Θεού, περί Ενός Θεού, δημιουργείται αυτό το ερώτημα, εάν ο Θεός είναι Μονάς Απόλυτη και τι σημαίνει να είναι Μονάς.

Ο Φίλων στον Α' αιώνα ερμηνεύει την μονοθεΐα, (παρ' ότι ήταν Εβραίος, γιατί στο σημείο αυτό ήταν επηρεασμένος από την Ελληνική σκέψη απόλυτα), ερμηνεύει τον Ένα Θεό ως τον «όντως μόνον». Είναι χαρακτηριστικό το σχόλιο που κάνει στο σημείο εκείνο της Παλαιάς Διαθήκης που ομιλεί για τη δημιουργία της γυναίκας. «*Ου καλόν είναι τον άνθρωπον μόνον. Ποιήσωμεν αυτώ βοηθόν κατ' αυτόν*» (Γένεσις 2/β' 18). Σχολιάζοντας αυτό ο Φίλων λέει, ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να είναι μόνος, δεν επιτρέπεται να είναι μόνος, διότι μόνον ο Θεός είναι Μόνος. Δηλαδή ο Θεός ως Ένας είναι Μόνος. Καταλαβαίνετε ότι αυτό συγκρούεται ή μάλλον δημιουργεί το τεράστιο πρόβλημα της Αγίας Τριάδος, και πώς αντέδρασαν αμέσως οι Απολογητές. Αντέδρασαν οξύτατα σ' αυτή την φιλική αντίληψη και είπαν ότι ο Θεός είναι Ένας, αλλά δεν είναι Μόνος. Αυτό καταλαβαίνετε ότι από άποψη φιλοσοφική και από άποψη υπαρξιακή φέρνει εντελώς καινούργιους δρόμους στην οντολογία. Και θα δούμε αργότερα τη σημασία του. Προς το παρόν σημειώστε ότι η Εκκλησία αποφάσισε νωρίς να δεχθεί μια μονοθεΐα η οποία να μην ταυτίζει τον Ένα Θεό με τον Μόνο Θεό. Ο Θεός δεν είναι μοναξιά, μοναχικός. Δεν υπήρξε ποτέ Μόνος. Πάντοτε ο αριθμός τρία αντιπροσώπευε πραγματικές οντότητες που βρισκόντουσαν σε προσωπική σχέση. Και όχι μία μονάδα που έπαιρνε διάφορα προσωπεία ή έπαιζε διαφόρους ρόλους. Επομένως αυτή η ευαισθησία ως προς την οντότητα του κάθε Προσώπου δημιούργησε οξύτατο το πρόβλημα της ερμηνείας, αν μη τι άλλο της φιλοσοφικής ερμηνείας και κατανόησης. Δηλαδή, όταν λένε οι Χριστιανοί αυτά τα πράγματα, λένε τι εννοούν, ή λένε μόνον ανοησίες και τα καταλαβαίνουν μεταξύ τους; Δεν μπορούσαν να τα' αφήσουν έτσι το θέμα οι Πατέρες σ' αυτή την νεφελώδη και συγκεχυμένη κατάσταση. Έγιναν λοιπόν προσπάθειες. Είναι πολύπλοκο το ιστορικό όλης αυτής της υποθέσεως. Αυτά είναι ήδη γνωστά από την Ιστορία των Δογμάτων. Θα αναφερθούμε στις κύριες φάσεις αυτής της προσπάθειας και θα επιμείνουμε στο αποτέλεσμα αυτής της προσπάθειας προς ερμηνείαν.

Πρώτα – πρώτα στο θέμα της ορολογίας, δημιουργήθηκαν τρομερά προβλήματα πώς θα ερμηνεύσουν, πώς θα το πουν, με τι λόγια θα το πουν, ότι ο Θεός είναι

Τριάς. Είναι Ένας και συγχρόνως είναι Τρία Πρόσωπα, τρεις οντότητες, και όχι τρία προσώπια. Καθαρά στο επίπεδο της ορολογίας, στο τέλος του Β΄ αιώνα ο Τερτυλιανός χρησιμοποιεί μία έκφραση στα Λατινικά, η οποία αποδεικνύεται εκ των υστέρων η αποφασιστική έκφραση στην ορολογία. Χρησιμοποίησε την έκφραση: «una substantia, tres personae». Με το «substantia», ήθελε να δηλώσει τον Ένα Θεό, την ενότητα. Με τον όρο «personae» ήθελε να δηλώσει την Τριαδικότητα. Και αυτή η διατύπωση του Τερτυλιανού περνάει και στην Ανατολή στους Ελληνόφωνους Χριστιανούς, μέσω κυρίως του Ιππολύτου, ο οποίος επηρεάζεται από τον Τερτυλιανό, και ο οποίος όπως ξέρετε γεννήθηκε στη Ρώμη αλλά είναι Ελληνόφωνος και μεταφράζει αυτή την διατύπωση. Μεταφράζεται πλέον πώς; Εδώ είναι το μεγάλο πρόβλημα.

Η λέξη substantia στα Ελληνικά, μεταφράζεται ακριβώς ως «υπόστασις». Τα «personae» έχουν μεταφραστεί ως πρόσωπα. Τώρα δημιουργούνται οι εξής δυσκολίες. Το να πούμε ότι είναι μία «υπόσταση» ο Θεός, σημαίνει ότι στον όρο «υπόσταση» δίνουμε οντολογικό περιεχόμενο. Άλλωστε πάντα είχε ο όρος «υπόστασις» οντολογικό περιεχόμενο. Δήλωνε το σταθερό είναι. Υπόσταση: «αυτό που στηρίζει το είναι», «κάθε ον στέκεται πάνω σε μία βάση». Αυτή η βάση είναι η υπόσταση. Πέρασε αυτός ο όρος στα Ελληνικά πολλές περιπέτειες μέσα απ' τους αιώνες, αλλά βασικά είχε αυτή την έννοια. Όταν λέμε ότι ένα ουράνιο τόξο δεν έχει υπόσταση, είναι μεν φαινόμενο, αλλά χωρίς υπόσταση. Αντιθέτως ένα τραπέζι έχει υπόσταση διότι έχει βάση οντολογική. Σε γενικές γραμμές λοιπόν, το «υπόσταση» δηλώνει ότι ο Θεός όντως είναι Ένας, μία υπόσταση, αλλά τα πρόσωπα αμέσως δημιουργούν το πρόβλημα. Διότι η λέξη «πρόσωπο» στον αρχαίο Ελληνισμό σήμαινε το ίδιο με την λέξη: «προσωπείο». Η λέξη «πρόσωπο» στην αρχαία Ελλάδα προέρχεται από την ανατομική του έννοια φυσικά πρώτα, από το μέρος της κεφαλής που είναι «προς την όψιν». Αλλά πολύ γρήγορα γίνεται τεχνικός όρος, χρησιμοποιείται στο θέατρο από επίδραση μάλλον τελετουργική, και χρησιμοποιείται στο θέατρο, με την έννοια της μάσκας που φορούσε ο ηθοποιός, διότι οι ηθοποιοί φορούσαν μάσκα εκείνη την εποχή. Λοιπόν, πρόσωπο σημαίνει τη μάσκα που φορούσε ο ηθοποιός.

Αυτή η έννοια τώρα μεταφερόμενη στην Αγία Τριάδα, στα Ελληνικά καταλαβαίνετε τι κινδύνους αμέσως δημιουργεί: Σαβελλιανισμό. Πώς ήταν δυνατόν στην Ανατολή να γίνει δεκτή η formula αυτή του Τερτυλλιανού χωρίς επεξηγήσεις; Από τον Ωριγένη και πέρα είχε αρχίσει να χρησιμοποιείται ο όρος «υπόστασις» αντί του όρου «πρόσωπο» στην Ανατολή και επομένως λέγαμε ότι ο Θεός είναι τρεις υποστάσεις. Μεταφραζόμενος όμως ο όρος «υπόστασις» στα Λατινικά δημιουργούσε αμέσως «tres substantiae», οπότε οι Λατινόφωνοι είχαν το πρόβλημα ότι αυτοί λέγανε «una substantia». Τώρα, «una substantia, tres substantiae» δεν πήγαινε, δεν μπορούσε να γίνει. Υπήρχε πρόβλημα λοιπόν συγχύσεως ορολογίας τεράστιο. Και το πρόβλημα της ορολογίας δεν ήταν απλώς

θέμα διαφοράς γλώσσας, ήταν θέμα περιεχομένου των εννοιών αυτών, οι οποίες έπρεπε οπωσδήποτε για να γίνουν δεκτές να μην οδηγούν στον Σαβελλιανισμό κυρίως, και για την Ανατολή αυτό ήταν πάρα πολύ σοβαρό ζήτημα. Λοιπόν, τι έπρεπε να γίνει; Έγινε μια ολόκληρη ιστορία...

2. Η συμβολή των Καππαδοκών Πατέρων

Την διέξοδο στο θέμα, την καίρια λύση σ' αυτό το πρόβλημα (που εξετάσαμε στο προηγούμενο μάθημα), την έδωσαν οι Καππαδόκες Πατέρες τον Δ' αιώνα με μια ριζική καινοτομία, «καινοτομείν τα ονόματα», όπως έλεγαν. Έπρεπε τα ονόματα να καινοτομηθούν, να πάρουν άλλο νόημα. Και αυτό που έκαναν οι Καππαδόκες Πατέρες ήταν το εξής: Ενώ μέχρι τότε ο όρος «υπόσταση» ταυτιζόταν με τον όρο: «ουσία», (ο Μέγας Αθανάσιος λέει σαφώς ότι είναι το ίδιο πράγμα και τα δύο), οι Καππαδόκες κάνουν το βήμα, - βλέπετε τολμούσαν - και λένε ότι εδώ θα ξεχωρίσουμε τις έννοιες αυτές. Η έννοια «ουσία» και η έννοια «υπόσταση» δεν σημαίνουν το ίδιο πράγμα και δημιουργείται ένα μεγάλο πρόβλημα. Η Πρώτη Οικουμενική Σύνοδος αναθεματίζει αυτούς που δέχονται, που ομολογούν ότι ο Θεός είναι μία ουσία ή Υπόσταση. Γίνονται μετά διορθώσεις... Λένε οι Καππαδόκες το εξής: ότι «ο όρος ουσία είναι ταυτόσημος με τον όρο «φύση» και χρησιμοποιείται για να δηλώσουμε την ενότητα, τον Ένα Θεό». Ο Θεός είναι λοιπόν μία ουσία ή μία φύση. Συνεπώς ο όρος «substantia» ο λατινικός, μεταφράζεται πλέον στα Ελληνικά όχι ως υπόσταση, αλλά ως ουσία ή φύση. Απ' την άλλη μεριά όμως ο όρος «υπόσταση» μεταφέρεται τώρα (προσέξτε αυτό το επαναστατικό στην ορολογία) για να εξισωθεί, να ταυτισθεί με τον όρο «πρόσωπο». Και ο όρος «πρόσωπο» κατ' αυτόν τον τρόπο παύει πλέον να έχει την έννοια που του έδινε ο Σαβέλλιος. Διότι τρία πρόσωπα πλέον δεν σημαίνει τρεις μάσκες. Αφού το πρόσωπο ταυτίζεται με την υπόσταση σημαίνει πλέον τρία όντα. Έτσι αυτό από άποψη ιστορίας της φιλοσοφίας είναι καίριο, επαναστατικό και δεν το έχει επισημάνει η ιστορία της φιλοσοφίας, αν και είναι βασικό. Ένας όρος όπως η υπόσταση, που είναι οντολογικός, ταυτίζεται με έναν όρο, όπως το πρόσωπο, ο οποίος δεν υπήρξε ποτέ οντολογικός όρος, αλλά υπήρξε και δηλώνει πάντα μία σχέση την οποία προσθέτουμε στο ον. Ταυτίζουμε το ον. Εγώ είμαι ας πούμε, αυτός που είμαι, το είναι μου δεν εξαρτάται από τον ρόλο τον οποίο παίζω ή από το πρόσωπό μου. Το πρόσωπό μου κι εγώ είμαστε το ίδιο πράγμα. Δηλαδή όπως ο ηθοποιός διαδραματίζει έναν ρόλο, έχει ένα πρόσωπο, αλλά αυτό δεν είναι το «είναι» του. Έτσι με τον Σαβελλιανικό τρόπο και ο Θεός, στο είναι του είναι Ένας αλλά διαδραματίζει αυτούς τους ρόλους. Επομένως του Σαβελλίου του πήγαινε πολύ αυτή η χρήση του προσώπου, αλλά δεν πήγαινε όπως είπαμε στους Ορθοδόξους Χριστιανούς. Και γι' αυτό το λόγο ο Βασίλειος επιμένει και λέει ότι αυτή η έκφραση «ο Θεός είναι τρία πρόσωπα» για μας είναι απαράδεκτη αν δεν προστεθεί ο όρος υπόσταση, να δηλώνει ότι το πρόσωπο είναι υπόσταση. Δηλαδή τι γίνεται τότε; Το να λέω ότι είμαι πρόσωπο σημαίνει πλέον ότι έχω οντότητα δική μου, διαφορετική

από την οντότητα κάποιου άλλου. Γίνεται έτσι οντολογική έννοια το πρόσωπο. Αλλά αυτά θα τα δούμε λεπτομερέστερα όταν θα ερμηνεύσουμε το δόγμα της Αγίας Τριάδος υπαρξιακά.

Τώρα ιστορικά καταλαβαίνετε ότι αυτή βέβαια η επανάσταση στην ορολογία δεν ήταν εντελώς αυθαίρετη. Διότι η λέξη «υπόσταση» είχε ορισμένες αποχρώσεις οι οποίες οπωσδήποτε έδιναν λαβή σ' αυτή την εξέλιξη. Αλλά εδώ μας ενδιαφέρει το αποτέλεσμα και το αποτέλεσμα με την θεολογία των Καππαδοκών Πατέρων είναι ότι: Ο Θεός είναι Ένας ως προς την ουσία ή την φύση, και είναι Τρεις ως προς τα Πρόσωπα ή τις Υποστάσεις. Αυτά ως προς την ορολογία. Έτσι φθάσαμε στη διατύπωση του δόγματος της Αγίας Τριάδος την οποία έχουμε και σήμερα.

Τώρα το νόημα. Τι εννοούσαν με αυτό: Όταν λέμε ότι ο Θεός είναι μία Ουσία και τρία Πρόσωπα, με τον όρο «Ουσία» αναφερόμαστε πάντοτε σε κάτι γενικό, που δηλώνει την ύπαρξη περισσότερων από ένα όντων. Δηλαδή όταν λέμε, ας πούμε, «η ανθρώπινη ουσία ή φύση», αυτό σημαίνει ότι ενώ όλοι εμείς είμαστε μία ουσία ή μία φύση, δηλαδή έχουμε την ανθρώπινη φύση, ο καθένας μας είναι πλήρης άνθρωπος, δηλαδή αυτή η φύση έχει πολλούς. Αυτούς τους πολλούς τους ονομάζουμε υποστάσεις ή πρόσωπα. Αυτή την αναλογία, αυτή την εικόνα, την χρησιμοποίησαν οι Πατέρες. Οι Καππαδόκες Πατέρες λένε: «κοιτάξτε, αυτό δεν είναι τόσο παράλογο που λέμε εμείς οι Θεολόγοι για τον Θεό, διότι όντως και στον άνθρωπο αν κοιτάξετε θα δείτε ότι γίνεται λόγος για μία ουσία, μία φύση και συγχρόνως για δύο, τρεις, τέσσερις... υποστάσεις αυτής της φύσεως, τρόπους με τους οποίους αυτή η φύση υφίσταται. Αλλά αυτό αμέσως δημιουργεί τον κίνδυνο τώρα της τριθεΐας. Διότι εμείς οι πολλοί άνθρωποι έχουμε αμέσως πολλούς ανθρώπους, επομένως δεν έχουμε πολλούς θεούς; Εάν μεταφέρουμε στον Θεό το παράδειγμα, πώς αποφεύγουμε την τριθεΐα;

Και εδώ αρχίζει το πολύ δύσκολο έργο των Καππαδοκών Πατέρων. Θέτουν το ερώτημα: Γιατί εμείς οι άνθρωποι είμαστε πολλοί και μπορεί να γίνει λόγος για πολλούς ανθρώπους, ενώ για τον Θεό δεν μπορεί να γίνει λόγος για πολλούς θεούς; Η απάντηση είναι ότι εμείς οι άνθρωποι επειδή είμαστε κτιστοί έχουμε την φύση μας, την ανθρώπινη φύση μας διηρημένη, δηλαδή εγώ και ο πατέρας μου είμαστε δύο άνθρωποι. Διότι μεσολαβεί μεταξύ εκείνου και εμού ο χρόνος (ή ο χώρος σε άλλες περιπτώσεις όταν ζει ακόμη), ο οποίος χώρος και χρόνος επιτρέπει στον καθένα από μας να νοηθεί αυτοτελώς σαν άτομο, π.χ. ο πατέρας μου δεν υπάρχει τώρα, αλλά εγώ υπάρχω. Δηλαδή ο χρόνος επέτρεψε τον ατομισμό. Επέτρεψε σ' εμένα να νοούμαι ανεξάρτητα από τον πατέρα μου και μ' αυτό τον τρόπο γίνεται μία κατάτμηση της φύσεως και όταν γεννάται ο άνθρωπος πάντοτε εξατομικευόμενος, κατατέμνεται η φύση. Διότι ο κάθε ένας μπορεί να νοηθεί αυτοτελώς, μόνος του σαν άτομο. Γι' αυτό τον λόγο έχουμε πολλούς ανθρώπους και η ενότητα του ανθρωπίνου γένους δεν εξασφαλίζεται, ή μάλλον συγκρούεται με την

πολλαπλότητα των ανθρώπων των συγκεκριμένων. Για να απλοποιήσω αυτό το δύσκολο θέμα θα φέρω αμέσως την εφαρμογή αυτού του παραδείγματος στην περίπτωση του Θεού, την οποία κάνουν οι Καππαδόκες Πατέρες. Εάν υποθέσουμε, για να καταλάβουμε αυτή την εφαρμογή, ότι δεν μεσολαβεί χώρος και χρόνος μεταξύ μας, δεν κατατέμενεται η φύση με την γέννησή μας, τι θα συνέβαινε υπαρξιακά; Θα συνέβαινε ότι εγώ με τον πατέρα μου δεν θα χωρίζαμε ποτέ, θα ήταν αδιανόητο να μεσολαβήσει μεταξύ εκείνου και εμού ένα χάσμα... Αλλά αυτό τι σημαίνει; Ότι ενώ στην ουσία θα είμαστε δύο πρόσωπα, θα είμαστε πάντοτε δύο πρόσωπα διαφορετικά ο ένας από τον άλλον, επειδή δεν θα είμαστε ποτέ χωρισμένοι, θα είμασταν πάντοτε ένας. Επομένως η ενότητα εξασφαλίζεται με τι; Με την αδιάλειπτη κοινωνία – σχέση μεταξύ μας. Τώρα, αυτό που σπάει την κοινωνία και σχέση μεταξύ του πατέρα μου και εμού είναι ο χρόνος και ο χώρος. Ο χώρος και ο χρόνος είναι ιδιότητες του κτιστού. Εμφανίζονται ακριβώς με την δημιουργία. Είναι αδύνατον να γίνει λόγος για χώρο και χρόνο στον Θεό, χωρίς να δημιουργηθεί αμέσως το θέμα της αρχής του Θεού. Δηλαδή ότι κάποτε δεν υπήρχε ο Θεός. Για να διατηρηθεί το άναρχο του Θεού που είναι συναφές και συμφυές με την έννοια του Θεού, σαν διαφορά από το κτιστό, για να διατηρηθεί αυτό πρέπει να αποκλείσουμε την περίπτωση της εισδοχής του χώρου και χρόνου μέσα στην ύπαρξη του Θεού. Επομένως στην περίπτωση του Θεού έχουμε αυτή την υπόθεση, πλέον ως πραγματικότητα. Και τι σημαίνει αυτό; Ότι η πολλαπλότητα δεν συγκρούεται με την ενότητα. Αυτό είναι το μυστήριο της Αγίας Τριάδος. Μυστήριο μεν για την εμπειρία μας διότι για μας η πολλαπλότητα πάντα συγκρούεται με την ενότητα. Είναι μεν μυστήριο από πλευράς εμπειρίας μας, από την ώρα όμως που θα δεχθείτε τον Θεό ως Θεό άκτιστο και μη υποκείμενο στον χώρο και στον χρόνο, παύει να είναι μυστήριο. Τι γίνεται δηλαδή; Παίρνει κανείς για τον Θεό μια αναπόφευκτη θέση. Είναι μία θέση που αν δεν την πάρεις, χάνεις την έννοια του Θεού, κάνεις τον Θεό κτίσμα. Επαναλαμβάνω, όλα αυτά προϋποθέτουν ότι απ' την αρχή έχεις πάρει την απόφαση ότι δέχεσαι το μυστήριο της Αγίας Τριάδος. Δεν θα το αποδείξεις γιατί ο Θεός είναι Τριάς, προσπαθείς ν' αποδείξεις το πώς, το πώς θα μπορέσεις να συλλάβεις αυτό το μυστήριο. Με τι είδους στοχασμό και τι είδους σκέψη; Η οποία, όπως θα δούμε, δεν είναι απλώς σκέψη και στοχασμός, για να ικανοποιήσουμε κάποια περιέργεια του νου, αλλά έχει άμεσες συνέπειες. Η ζωή μας όλη αλλάζει εάν ο Θεός δεν είναι Τριαδικός.

Εάν ο Θεός δεν είναι Τριαδικός, είναι άλλο πράγμα η ζωή του ανθρώπου. Αν ο Θεός είναι Τριαδικός, εάν όντως αυτό το μυστήριο είναι αληθινό, δηλαδή εάν αυτή η αντιστροφή που σας έκανα μεταξύ της δικής μας εμπειρίας στην οποία συγκρούεται η ενότητα με την πολλαπλότητα και της εμπειρίας του Θεού ή μάλλον της υπάρξεως του Θεού όπου δεν συγκρούεται, εάν δεν υπάρχει η ενότητα στην οποία η πολλαπλότητα να μην συγκρούεται, τότε πάρα πολλά διακυβεύονται στην ύπαρξή μας. Το δόγμα περί Αγίας Τριάδος είναι το πλουσιότερο υπαρξιακό μήνυμα που

μπορεί να έχει μια θρησκεία ή μια φιλοσοφία. Ας επιμείνουμε τώρα στο ιστορικό αποτέλεσμα. Λένε, λοιπόν, οι Καππαδόκες Πατέρες ότι το παράδειγμα, η αναλογία της μιας ανθρώπινης φύσης και των πολλών ανθρώπων μπορεί να εφαρμοσθεί στον Θεό υπό τον όρο ότι δεν εισάγουμε χώρο και χρόνο, πράγμα που είναι, ούτως ή άλλως, αυτονόητο για την ύπαρξη του Θεού. Οπότε, αυτομάτως παύουμε να έχουμε πρόβλημα των τριών θεών μέσα στην Αγία Τριάδα.

Όταν εκφράζουν αυτή την ενότητα, τη μία ουσία, δηλαδή την ενότητα του Θεού με τον όρο ουσία, δημιουργούν αμέσως το εξής πρόβλημα. Εάν η ουσία αυτή προϋπάρχει, και μετά γίνεται κατά κάποιον τρόπο Τριάς, πράγμα που συμβαίνει σε μας τους ανθρώπους, και όπως το είχαν ήδη και οι Έλληνες φιλόσοφοι επισημάνει, λέγοντας ότι όλοι εμείς οι άνθρωποι ερχόμεθα ως όντα χωριστά, διαφορετικά, στην ύπαρξη, από μια προϋπάρχουσα ουσία, μια προϋπάρχουσα φύση. Θα έλεγα η φύση σε μας προϋπάρχει και μετά έρχεται το πρόσωπο. Όταν εγώ ήλθα στον κόσμο δεν ήμουν εγώ που έφερα την ανθρώπινη ουσία, την ανθρώπινη φύση στην ύπαρξη. Η ανθρώπινη φύση προϋπήρχε εμού κι έτσι οι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι το είχαν προεκτείνει αυτό γενικά, για να πουν ότι αυτή η ουσία, το γενικό αυτό πράγμα, στο οποίο μετέχουν πολλοί, προϋπάρχει και κατόπιν έρχεται το ειδικό, το πρόσωπο. Και οι μεν Πλατωνικοί μιλούσαν για «γένος υπερκείμενον», οι δε αριστοτελικοί για «γένος υποκείμενον», εννοώντας ότι αυτό που ο καθένας μας είναι χωριστά, είναι σαν χωριστός άνθρωπος, έπεται της υπάρξεως. Για μεν τον Πλατωνισμό έπεται του ιδεώδους ανθρώπου στον οποίο όλοι μετέχουμε, για δε τον Αριστοτελισμό της φύσεως της ανθρώπινης, του είδους του ανθρώπινου απ' το οποίο όλοι ξεπηδούν. Το ανθρώπινο είδος προηγείται των ανθρώπινων όντων και γι' αυτό κατά τον Αριστοτέλη με τον θάνατο τα επί μέρους όντα εξαφανίζονται, επιβιώνει το είδος. Επομένως προηγείται σ' εμάς η ουσία και έπεται το πρόσωπο. Θα δείτε τι υπαρξιακή σημασία έχει αυτό αργότερα.

Οι Καππαδόκες Πατέρες τέμνουν εδώ νέους δρόμους για την φιλοσοφία με αφορμή το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Ο Βασίλειος κάνει την εξής δήλωση σαν βάση, σαν αξίωμα της όλης του περαιτέρω επιχειρηματολογίας: Δεν υπάρχει ουσία «γυμνή» όπως λέγει. Μ' αυτό εννοεί ότι δεν υπάρχει ανυπόστατος ουσία, ουσία που να μην έχει πραγματικές και συγκεκριμένες υποστάσεις. Επομένως είναι αδύνατο να προϋποθέσει την ανθρώπινη φύση, απ' την οποίαν βγαίνουν τα συγκεκριμένα όντα. Πρέπει τα συγκεκριμένα όντα να τα θεωρήσεις εξ ίσου πρωταρχικά στην οντολογία, με την ουσία του ανθρώπου. Εφ' όσον γυμνή ουσία δεν υπάρχει, δεν μπορεί να νοηθεί ουσία χωρίς τις συγκεκριμένες υποστάσεις.

Εάν τώρα αυτό το εφαρμόσετε στο ανθρώπινο γένος τι σημαίνει; Ότι η αρχή και η ενότητα, αυτό δηλαδή που εξασφαλίζει την ενότητα του ανθρώπινου γένους, δεν έγκειται στην ουσία του ανθρώπου, διότι δεν υπήρξε ποτέ ουσία γυμνή. Επί παραδείγματι, ο Αριστοτέλης διακρίνει μεταξύ του ανθρώπου γενικά, - αυτή είναι η

ουσία, - και του Καλλία ή του Σωκράτη που είναι τα πρόσωπα, οι υποστάσεις. Στην σκέψη των Καππαδοκών είναι αδύνατον να πεις τον όρο «ανθρώπινη ουσία» χωρίς να υπονοήσεις αυτομάτως τον Καλλία ή τον Σωκράτη ή τον Γιώργο ή τον Κώστα ή κάποιον. Είναι αδύνατον ν' αναφερθείς στην ουσία καθ' εαυτήν χωρίς τα συγκεκριμένα πρόσωπα, δεν υπάρχει δηλαδή πρώτα αυτή η γενική ανθρωπότητα. Γίνεται πολλές φορές λόγος και σήμερα ιδιαιτέρως για την ανθρωπότητα. Η ανθρωπότητα είναι οι άνθρωποι οι συγκεκριμένοι. Και όλα αυτά βγαίνουν από το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Όσο παράξενο κι αν σας φαίνεται, οι επιπτώσεις στην ανθρωπολογία είναι τεράστιες. Εφ' όσον δεν υπάρχει γυμνή ουσία και δεν μπορούμε συνεπώς να προϋποθέσουμε σαν αρχή του ανθρωπίνου γένους την ανθρώπινη ουσία ή τον άνθρωπο τον Πλατωνικό τον ιδεώδη, ή την φύση, το είδος του Αριστοτέλη, τότε ποια είναι η αρχή και η αιτία, δηλαδή αυτό που κάνει τον άνθρωπο ένα, αν δεν είναι η ουσία του;

Το θέμα συζητείται και σε μια από τις επιστολές του Μεγ. Βασιλείου σε διάλογο με τον Αμφιλόχιο. Αυτές οι επιστολές ετέθησαν εν αμφιβόλω, αλλά μάλλον είναι γνήσιες, δεν υπάρχει λόγος σοβαρός να τις αμφισβητήσει κανείς. Εν πάση περιπτώσει είναι μέσα στις επιστολές του Μ. Βασιλείου. Σε μια απ' αυτές τις επιστολές αναλύεται όλο αυτό το πρόβλημα και ο Βασίλειος συμφωνεί με την άποψη, ότι εφ' όσον δεν υπάρχει ποτέ ουσία γυμνή ανθρώπινη ως αρχή του ανθρώπου, το πρωταρχικό οντολογικό κατηγορήμα του ανθρώπου δεν είναι η ουσία του. Αλλά πρέπει να είναι οπωσδήποτε ένα συγκεκριμένο ον και αυτό είναι ο Αδάμ. Δηλαδή ενώ οι αρχαίοι Έλληνες έλεγαν ότι έλκουμε την καταγωγή μας, την ύπαρξή μας, ως επί μέρους όντα, από την κοινή φύση την ανθρώπινη, πρέπει ως Χριστιανοί να πούμε ότι έλκουμε την ύπαρξή μας ο καθένας από ένα πρόσωπο, τον Αδάμ. Η αιτία του «είναι» μας, δεν είναι η φύση μας, αλλά ένα πρόσωπο.

Εφαρμοζόμενο αυτό στον Θεό, προσέξτε τι συνέπειες έχει: Οι Καππαδόκες εισάγουν για πρώτη φορά στην θεολογία την έννοια του «αιτίου». Δηλαδή ότι ο ένας Θεός δεν είναι μια ουσία αλλά είναι ο Πατήρ και την ενότητα της Τριάδος την εκφράζει ο Πατήρ ως Πρόσωπο και όχι ως ουσία. Βεβαίως η έκφραση: «μία ουσία» εξακολουθεί να παραμένει, όχι όμως με την έννοια της αιτιότητας της ουσίας. Η ουσία δεν είναι αυτό που κάνει τον Θεό να είναι υποστάσεις.

Η ουσία λειτουργεί διαφορετικά πλέον. Αυτό που είναι το έσχατο και πρώτιστο σημείο αναφοράς στην ύπαρξη του Θεού δεν είναι η ουσία αλλά ο Πατήρ, που σημαίνει ότι δεν μπορείς να ξεκινήσεις από την ουσία του Θεού για να φθάσεις μετά στον Πατέρα. Αλλά ξεκινάς από τον Πατέρα, ο οποίος επειδή δηλώνει Πρόσωπο και όχι ουσία, έχει το χαρακτηριστικό ότι δεν νοείται μόνος. Ενώ η ουσία, μπορεί να νοηθεί και μόνη και φυσικά η ουσία είναι μία.

Ξεφεύγουμε έτσι από την πρωταρχικότητα της μονάδος και εισάγουμε μέσα στην οντολογία, στο είναι του Θεού, την πολλαπλότητα σαν κάτι πρωταρχικό. Διότι η

έννοια «Πατήρ» δεν μπορεί να σταθεί χωρίς να υπάρχει και ο Υιός τουλάχιστον. Τίνος Πατήρ θα μπορούσε να είναι, εάν ο Υιός δεν υπήρχε; Πρέπει τότε να πούμε ότι δεν ήταν πάντοτε Πατήρ. Αν ήταν πάντοτε Πατήρ, πάντα υπήρχε και ο Υιός. Δηλαδή αυτή η πολλαπλότητα, η αλληλεξάρτηση των προσώπων γίνεται πρωταρχικό οντολογικό κατηγορημα, δηλαδή δεν μπορείς να πας πιο πέρα, πιο πίσω απ' αυτό, ν' αναζητήσεις κάτι το οποίο προηγείται και οδηγεί σ' αυτό. Η μία Ουσία δεν προηγείται και δεν είναι «αιτία» του είναι του Θεού. Προηγείται ως αίτιο ο Πατήρ, ο οποίος όμως αυτομάτως βρίσκεται σε κοινωνία, δεν μπορεί να νοηθεί ως μονάς.

Έτσι πρέπει να εννοήσουμε την έκφραση «ο Θεός αγάπη εστί». Στο σημείο αυτό, επειδή έχει άμεση σχέση με το δόγμα το τριαδικό, έγιναν πολλές διευκρινίσεις την εποχή των Καππαδοκών Πατέρων. Διότι ο Θεός είναι αγάπη, είναι κάτι το οποίο δεν το λέει πρώτη φορά ο Χριστιανισμός, το είχε πει ήδη ο Πλάτων. Αλλ' ο Γρηγόριος απορρίπτει την άποψη ότι ο Θεός είναι αγάπη με την έννοια ότι η θεία φύση ξεχειλίζει από αγαθότητα (!) ως εκχύλισμα κρατήρος. Δηλαδή δεν είναι πλέον η αγάπη ένα συναίσθημα. Δεν είναι αυτό το νόημα της αγάπης. Ο Θεός είναι αγάπη, θα πει ότι ο Θεός συγκροτείται σαν ύπαρξη, υπάρχει, δια μέσου σχέσεων προσωπικών. Η κοινωνία είναι συστατικό πρωταρχικό της υπάρξεως του Θεού. Δεν είναι κάτι που ο Θεός το αποκτά εκ των υστέρων. Όπως μπορούμε να πούμε ότι εγώ υπάρχω και επί πλέον αγαπώ κάποιον. Πρέπει να φαντασθείτε μια περίπτωση που να μην μπορώ να πω ότι εγώ υπάρχω, παρά μόνον εάν όντως βρίσκομαι σε κοινωνία με κάποιον άλλο, αλλιώς χάνω την ταυτότητά μου, εξαφανίζομαι. Κι αυτό είναι το νόημα του ότι ο Θεός πρωταρχικά είναι Πατήρ, δηλαδή χάνει την ταυτότητα εντελώς αν δεν έχει τον Υιό. Και η αγάπη συνεπώς, δηλαδή η κοινωνία αυτή που μας κάνει να υπάρχουμε, δεν είναι συναίσθημα. Η αγάπη δεν είναι ένα συναίσθημα, αλλά είναι μία σχέση που μας κάνει να υπάρχουμε. Τότε η αγάπη πραγματικά αποδεικνύεται αγάπη, όταν κοπεί το υπαρξιακό νήμα και αρχίσεις αμέσως να αιωρείσαι στο κενό. Με τον θάνατο π.χ. κόβεται το νήμα, καταλαβαίνεις ότι δεν υπάρχουν εάν δεν επανασυνδεθεί το νήμα. Διότι το άλλο πρόσωπο, η κοινωνία με το άλλο πρόσωπο δημιουργεί την βάση ολοκλήρου του είναι σου.

Λοιπόν «ο Θεός αγάπη εστί» σημαίνει ουσιαστικά ότι ο Θεός είναι Αγία Τριάς. Δεν είναι τίποτε άλλο. Ότι δηλαδή είναι η ουσία Του κοινωνία. Και τι θα πει: «είναι» κοινωνία; Θα πει ότι δεν μπορούμε να Τον εννοήσουμε ούτε κατ' επίνοιαν ως Μόνον. Όπως δεν μπορείς να Εννοήσεις τον εαυτό σου στην πραγματική αγάπη μόνον, ποτέ. Εκτός αν αγαπάς τον εαυτό σου, κάτι που δεν είναι πραγματική αγάπη. Αν λοιπόν βγάλεις την Τριάδα από τη μέση και κάνεις τον Θεό μονάδα, τότε αυτομάτως δημιουργείται το πρόβλημα: «ποιον αγαπά ο Θεός». Δεν υπάρχει κανένας άλλος εκτός του Θεού, διότι αυτή είναι η έννοια του Θεού. Είναι άναρχος, προηγείται του κόσμου...

Πολλοί κάνουν αυτή την αφελή σκέψη, ότι ο Θεός είναι αγάπη διότι αγαπά τον κόσμο. Μα ο κόσμος δεν υπήρχε πάντοτε. Εξ' ορισμού δεν μπορεί να εννοήσουμε τον κόσμο αιώνιο και τον Θεό αιώνιο, συναιώνιο. Εάν λοιπόν ο Θεός αγαπά τον κόσμο κι έτσι υπάρχει ως αγάπη, τότε δεν ήταν πάντα αγάπη, γίνεται αγάπη, δεν είναι αγάπη. Γίνεται όταν ο κόσμος έλθει στην ύπαρξη. Εκτός αν κάνεις το βήμα που κάνει ο Ωριγένης και διάφοροι άλλοι, να μεταφέρεις τον κόσμο στην αιωνιότητα. Δηλαδή να τον θεωρήσεις αιώνιο, ότι κατά κάποιο τρόπο υπήρχε πάντα ο κόσμος μέσα στη σκέψη του Θεού, αλλά τότε χάνεις την ελευθερία του Θεού. Διότι ο Θεός πλέον είναι υποχρεωμένος να έχει τον κόσμο, δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς τον κόσμο. Εάν ο Θεός – και αυτό είναι Βιβλική απαίτηση – είναι απόλυτα υπερβατικός. Εάν ο Θεός είναι νοητός, και πρέπει να είναι νοητός χωρίς την ύπαρξη του κόσμου, τότε οπωσδήποτε ή α) δεν είναι αγάπη, ή β) αγαπά τον Εαυτό Του, που δεν είναι αγάπη, ή γ) είναι Τριάς.

Αυτή η έκφραση: «αγαπώ τον εαυτό μου» προϋποθέτει ένα υποκείμενο και ένα ρήμα. Αγαπά ο Πατήρ τον Υιόν, ο Υιός αγαπά τον Πατέρα, ο Πατήρ το Πνεύμα, το Πνεύμα τον Πατέρα και τον Υιόν... αγαπούν πάντοτε περισσότερα του ενός. Και μ' αυτόν τον τρόπο ο Θεός δεν αγαπά τον εαυτό Του δηλ. ατομιστικά, αγαπά κάποιο πρόσωπο, αγαπά ως πρόσωπο διότι ο Θεός είναι Πατήρ, πρόσωπο. Η ουσία δεν αγαπά, το Πρόσωπο αγαπά.

Με τον Αυγουστίνο όλα αυτά που σας είπα ως τώρα διαγράφονται. Διότι, αρχίζει μετά εντελώς νέα τοποθέτηση απ' την οποία εξαρτώνται πάρα πολλά πράγματα, όπως το Filioque και πολλά άλλα. Αλλά το Filioque είναι παρωνυχίδα μπροστά στην ουσία του προβλήματος, που συνοψίζεται στο εξής: «Εάν προηγείται η ουσία στο είναι του Θεού ή προηγείται το πρόσωπο. Διότι ο Αυγουστίνος δεν μπόρεσε να συλλάβει την σκέψη των Καππαδοκών στο σημείο αυτό και έκανε το λάθος να θεωρήσει την Ουσία του Θεού την μία Ουσία ως τον Ένα Θεό. Οπότε δημιουργήθηκαν τεράστια προβλήματα. Και θα πρέπει στο επόμενο μάθημα πριν κλείσουμε την ιστορική αναδρομή να δούμε την θέση του Αυγουστίνου. Και μετά θα πάμε στην ερμηνεία την υπαρξιακή, δηλαδή να δούμε όλα αυτά τα πράγματα. Έχουν καμία σημασία, ή τα λέμε εμείς οι θεολόγοι απλώς για να τηρούμε την παράδοση; Μπορείς εξ' άλλου να τα λες χωρίς να τα εξηγείς; Οι Πατέρες κουράστηκαν να τα εξηγήσουν διότι έβλεπαν τεράστιες υπαρξιακές συνέπειες στο περί Αγίας Τριάδος δόγμα.

3. Οι θέσεις του Αυγουστίνου

Στο προηγούμενο μάθημα αναπτύξαμε την θεολογία των Καππαδοκών Πατέρων κυρίως ως προς την Αγία Τριάδα. Και είδαμε ως προς τι οι Καππαδόκες προήγαγαν το δόγμα, σε σχέση με τους προηγουμένους. Σας θυμίζω τα κυριότερα σημεία:

A) Διευκρίνησαν την ορολογία κάνοντας το μεγάλο βήμα του ταυτισμού του όρου υπόσταση με τον όρο πρόσωπο.

B) Αποδέσμευσαν τον όρο υπόσταση από τον όρο ουσία. Διότι και στον Μέγα Αθανάσιο και στην εποχή του, τουλάχιστον μέχρι τη Σύνοδο του 362, οι δύο όροι εταυτίζοντο. Κάνουν λοιπόν, αυτή τη διάκριση μεταξύ ουσίας και υποστάσεως και μεταφέρουν τον όρο: «υπόσταση» από την περιοχή της ουσίας στην περιοχή του προσώπου. Ταυτίζονται οι όροι «πρόσωπο» και «ουσία» και ο λόγος που το έκαναν αυτό ήταν για να δώσουν στον όρο «πρόσωπο», οντολογικό περιεχόμενο, δηλαδή να πουν ότι τα τρία πρόσωπα δεν είναι προσωπεία, όπως ο όρος πρόσωπο υπονοούσε μέχρι τότε, αλλά είναι τρία όντα. Ο όρος πρόσωπο, (PERSONA), είχε τη σημασία του προσωπίου και της μάσκας, κι έτσι δημιουργούσε πάντοτε υποψίες Σαβελλιανισμού. Έτσι, μετά τους Καππαδόκες μπορούμε να λέμε, ότι ο Θεός είναι μία ουσία, τρία πρόσωπα, χωρίς να κινδυνεύουμε να πέσουμε στον Σαβελλιανισμό. Διότι πρόσωπα σημαίνουν υποστάσεις και υποστάσεις σημαίνουν πλήρη όντα.

Γ) Εισηγάγαν την έννοια της αιτίας μέσα στο είναι του Θεού. Δηλαδή έθεσαν το ερώτημα: «ποιος είναι ο αίτιος για την ύπαρξη του Θεού, για το ότι ο Θεός υπάρχει και για το ότι είναι Θεός και υπάρχει ως Τριάς. Και η απάντηση που έδωσαν στο ερώτημα αυτό, ήταν ότι ο αίτιος είναι μόνος ο Πατήρ. Και όταν λέμε μόνος ο Πατήρ, εννοούμε πρώτα ότι δεν είναι η ουσία το αίτιο – και αυτό σημειώστε το γιατί θα δούμε ότι έχει μεγάλη σημασία. Και δεύτερον ότι δεν είναι κανένα από τα άλλα δύο πρόσωπα «αίτιον».

Ο αίτιος, λοιπόν, είναι ο Πατήρ, ο εκ του αιτίου κατά πρωταρχικόν λόγον είναι ο Υιός, και το Πνεύμα εκπορεύεται εκ του αιτίου που είναι ο Πατήρ δια του «εκ του αιτίου». Δεν είναι απολύτως σαφές αυτό τώρα, αλλά θα τα πούμε και πιο κάτω. Αυτό που μας ενδιαφέρει τώρα είναι το να ξεκαθαρίσουμε την έννοια της αιτίας. Ότι δηλαδή η ύπαρξη του Θεού δεν είναι απλώς μια δεδομένη πραγματικότητα. Είναι μια πραγματικότητα που οφείλεται σε κάτι και αυτό το κάτι στο οποίο οφείλεται, είναι ο Πατήρ, είναι ένα πρόσωπο. Και όχι η ουσία του Θεού, η οποία πλατύνεται, επεκτείνεται ή διαιρείται. Και γι' αυτό μόνο ο Πατήρ μπορεί να ονομασθεί πρωταρχικά Θεός. Ο Πατήρ είναι Θεός με την έννοια ότι δεν λαμβάνει την ύπαρξή Του εξ αιτίας κανενός άλλου. Είναι αυτός ο αίτιος της υπάρξεως, ενώ για τον Υιό και το Πνεύμα, ισχύει ότι έρχονται σε ύπαρξη εξ' αιτίας κάποιου άλλου, του Πατρός, και ότι συνεπώς μέσα στον Θεό έχουμε αυτή την αναγωγή της υπάρξεως σε ένα πρόσωπο, σε μία υπόσταση, και επομένως σε ένα ελεύθερο αίτιο

και όχι σε μία αναγκαστική προβολή ή προέκταση της μιας ουσίας του Θεού. Θα δούμε τι σπουδαίες υπαρξιακές συνέπειες έχει αυτό.

Αφού λοιπόν, έθεσαν αυτές τις βάσεις οι Καππαδόκες, δημιούργησαν – για την Ανατολή τουλάχιστον που τους ακολούθησε, – δημιούργησαν ένα είδος θεολογίας στο οποίο το πρόσωπο, η υπόσταση, είχε πρωταρχικό οντολογικό ρόλο. Δηλαδή ενώ στην αρχαία φιλοσοφία τον πρωταρχικό ρόλο τον είχε πάντοτε η ουσία, (κάθε άνθρωπος έχει την ουσία ως πρόσωπο, αφού προηγείται η ανθρώπινη φύση, και δεν την φέρνει στο είναι αυτός την ανθρώπινη φύση και επομένως υπάρχει μια προτεραιότητα της ουσίας ή φύσεως και το πρόσωπο έρχεται μετά), με τους Καππαδόκες η λογική αυτή ανατράπηκε. Στον Θεό δεν προηγείται η ουσία αλλά το πρόσωπο του Πατρός, το οποίο κάνει την ουσία να υφίσταται. «Υφίσταται» είναι το ρήμα από το οποίο βγαίνει η υπόσταση. Λέμε: «αυτός υφίσταται». Επομένως το να υφίστασαι σημαίνει να είσαι εσύ και όχι κάποιος άλλος. Το να είσαι δηλαδή ως πρόσωπο χωριστό. Λοιπόν, ο Θεός υφίσταται ως υποστάσεις. Και η ουσία του Θεού υφίσταται μόνον ως υποστάσεις. Και αυτό που την κάνει να υφίσταται ως υποστάσεις, είναι πάλι μια υπόσταση και όχι μια ιδιότητα που έχει η ουσία η ίδια. Έτσι στο Θεό τουλάχιστον, το πρόσωπο είναι το αίτιο της υπάρξεως. Και αυτό σημαίνει ότι ο Θεός υπάρχει ελεύθερα και όχι λόγω μιας δεδομένης ουσίας, μιας δεδομένης πραγματικότητας. Και η ουσία, η οποία, όπως είπαν οι Καππαδόκες και ο Βασίλειος, δεν μπορεί ποτέ να είναι γυμνή χωρίς να έχει υπόσταση. Υποστασιάζεται, υφίσταται και υπάρχει χάρη σε ένα πρόσωπο και με τη μορφή αυτών των τριών προσώπων. Έτσι η Αγία Τριάς είναι πρωταρχική οντολογική έννοια και δεν πρόκειται για κάτι που το προσθέτουμε στο είναι του Θεού. Αλλά είναι αυτό που κάνει τον Θεό να είναι. Δηλαδή εάν βγάλετε την Τριάδα, ο Θεός δεν υπάρχει. Διότι ο μόνος τρόπος να υπάρχει ο Θεός είναι αυτός: Ως Τριάς. Και αυτό οφείλεται στον Πατέρα, σε ένα πρόσωπο και όχι στην ουσία. Η ουσία, επομένως, παρ' όλο που έχει σημασία και χρησιμοποιείται, δεν έχει αυτή την πρωταρχική σημασία του να κάνει τον Θεό να υπάρχει. Αυτό που κάνει τον Θεό να υπάρχει είναι το πρόσωπο του Πατρός.

Επέμεινα τόσο σ' αυτά, γιατί ήθελα να δείτε τι συμβαίνει στη Δύση με τον Αυγουστίνου, ο οποίος κινείται εντελώς διαφορετικά στη θεολογία, μη έχοντας υπ' όψιν προ παντός τη θεολογία των Καππαδοκών Πατέρων – και πρέπει αμέσως να σημειώσουμε ότι η θεολογία των Καππαδοκών Πατέρων ποτέ δεν αφομοιώθηκε στη Δύση μέχρι και σήμερα. Και το FILIOQUE έχει κάτι να κάνει μ' αυτό το πρόβλημα, όπως θα δούμε. Και όχι μόνο το FILIOQUE αλλά και πάρα πολλά άλλα προβλήματα διαφορών Ανατολής και Δύσεως οφείλονται στο γεγονός ότι η θεολογία των Καππαδοκών δεν αφομοιώθηκε στη Δύση ιστορικά. Μεσολάβησε η θεολογία του Αυγουστίνου, η οποία κυρίως μέσω των Φράγκων έγινε η θεολογική σημαία της Δύσεως σε αντιπαράθεση προς την ανατολική θεολογία και από εκεί ακολούθησαν τα τεράστια θεολογικά προβλήματα. Αλλά οι ρίζες των προβλημάτων

βρίσκονται στο γεγονός ότι η θεολογία των Καππαδοκών δεν αφομοιώθηκε στη Δύση, και αντ' αυτής καθιερώθηκε η θεολογία του Αυγουστίνου. Ποια είναι, λοιπόν, η θεολογία του Αυγουστίνου;

Ο Αυγουστίνος ασχολείται κυρίως με το δόγμα περί Θεού στο έργο του «Περί Αγίας Τριάδος» (DE TRINITATAE). Εκεί προσπαθεί όχι τόσο πολύ να εκθέσει το δόγμα περί Αγίας Τριάδος, όσο να βρει τρόπους με τους οποίους να κάνει αυτό το δόγμα κατανοητό, να βρει αναλογίες στην ανθρώπινη ύπαρξη και να βοηθήσει κατά κάποιον τρόπο το σκεπτόμενο άνθρωπο να μην απορρίψει το δόγμα περί Αγίας Τριάδος, το οποίο είναι εκ πρώτης όψεως τόσο δύσκολο να το δεχθεί ο ανθρώπινος νους. Και ψάχνοντας να βρει τις αναλογίες με την ανθρώπινη ύπαρξη, κάνει απ' την αρχή ένα μεγάλο λάθος, το οποίο σημαδεύει όλη την περαιτέρω πορεία στη θεολογία περί Αγίας Τριάδος. Το λάθος είναι ότι αναζητεί την αναλογία ή το μοντέλο στον ένα και μόνο άνθρωπο, ενώ οι Καππαδόκες Πατέρες δεν μπορούσαν ποτέ να δουν την αναλογία της Τριάδος παρατηρώντας έναν άνθρωπο. Χρειάζονταν πάντοτε τρεις ανθρώπους για να κάνουν την αναλογία. Δηλαδή, ενώ για τους Καππαδόκες το κάθε θείο πρόσωπο ήταν μια πλήρης υπόσταση, ένα πλήρες ον, (κι επομένως αν παίρναμε μια πλήρη αντιστοιχία με την ανθρώπινη εμπειρία μας θα έπρεπε να πάρουμε τον Πέτρο, τον Κώστα και τον Γιάννη για να σχηματίσουμε την τριάδα), με τον Αυγουστίνο γίνεται αυτό ακριβώς το λάθος, ότι νομίζει πως την Τριάδα μπορεί να την βρει μόνο στον Κώστα, μελετώντας δηλαδή μόνο έναν άνθρωπο.

Προσέξτε, πως οδηγείται η σκέψη του. Παρατηρώντας έναν μόνο άνθρωπο βλέπει - υπό την επίδραση του Νεοπλατωνισμού που έφερε - το ουσιώδες πράγμα στον άνθρωπο να είναι ο νους, με την πλατωνική άποψη, ότι τι είναι αυτό που με κάνει εμένα να είμαι εγώ; Ο νους μου. Και αυτό οδηγεί μετά σε αυτό που ξεκινάει από τον Αυγουστίνο, και το ανέπτυξε ο Καρτέσιος και όλη η Δυτική σκέψη, η οποία έχει όλη αυτή την ενδοστρέφεια του να αναζητώ τη συνείδησή μου, μόνος μου να μπορώ να βρω τον εαυτό μου χωρίς να έχω ανάγκη να κοιτάξω κανέναν δίπλα μου. Η δυνατότητα του να σκέπτομαι, του να έχω συνείδηση του εαυτού μου, είναι το κλειδί της κατανόησης της υπάρξεώς μου. «COGITO ERGO SUM», εννοώ άρα υπάρχω. Επομένως αρκεί να πεις ότι υπάρχουν, αρκεί να είσαι μόνος σου, να μελετήσεις την ύπαρξή σου. Και γι' αυτό δεν χρειάζεται να κοιτάξεις γύρω σου. Κοιτάζοντας, λοιπόν, τον έναν άνθρωπο, ψάχνουμε να βρούμε μέσα εκεί αναλογίες που θα μας δώσουν την έννοια της τριαδικής υπάρξεως. Βρίσκουμε τα εξής στοιχεία τα οποία απομονώνει ο Αυγουστίνος, και πάνω στα οποία χτίζει την τριαδική του θεολογία:

A. Βασικό στοιχείο είναι ο νους.

B. Αυτός ο νους έχει ως βασικό στοιχείο του την μνήμη, από την οποία πηγάζει όλη η ύπαρξή του.

Προσέξτε, γιατί η μνήμη έχει τόση σημασία. Είναι η πλατωνική ιδέα της αναμνήσεως. Όλα όσα εννοούμε, σκεπτόμαστε και γνωρίζουμε, είναι αποθηκευμένα μέσα μας. Ο καθένας μας έχει με την ψυχή, η οποία είναι αυτή που αιώνια υπάρχει, μέσα του μίαν αποθήκη, ας πούμε, της αλήθειας. Και η γνώση για την πλατωνική αντίληψη δεν είναι παρά η ανάμνηση αυτής της αλήθειας, η οποία παράγεται από το στερητικό «α» και τη «λήθη», «α-λήθεια». Όταν πάψεις αν ξεχνάς, τότε βρίσκεις την αλήθεια. Δηλαδή βγαίνει από τη λήθη η γνώση και η πραγματικότητα. Αυτό σημαίνει πως η μνήμη είναι η πηγή της υπάρξεως. Ο νους του ανθρώπου έχει μια πηγή, τη μνήμη, απ' την οποία βγαίνει η ύπαρξή μας. Εάν τώρα πάρουμε από τον Αθανάσιο και από τους Καππαδόκες την παραδοσιακή έκφραση «πηγή της θεότητας», θα δούμε ότι οι Καππαδόκες Πατέρες δεν επέμεναν πολύ στην έννοια της πηγής, γιατί η πηγή έχει τη σημασία της αναγκαστικής αναβλύσεως. Αυτή την παραδοσιακή εικόνα της πηγής την παίρνει ο Αυγουστίνος, την μεταφράζει από τα ελληνικά κείμενα και έτσι ταυτίζεται η πηγή με τον Πατέρα. Επίσης υπάρχει και ο όρος αρχή. Πηγή και αρχή. Κι αυτό χρησιμοποιείται επίσης από τον Αθανάσιο και τους Καππαδόκες, αλλά χωρίς οι τελευταίοι να επιμένουν πολύ σ' αυτό. Λένε ότι Πατήρ είναι η πηγή ή είναι η αρχή, αλλά το χρησιμοποιούν σαν να λένε «η αιτία». Είναι λεπτές οι διαφορές στους όρους αυτούς. Λοιπόν η πηγή και η αρχή, όλα αυτά, είναι ο Πατήρ και όλα αυτά είναι η μνήμη. Για την ανθρώπινη ψυχολογία η μνήμη είναι η πηγή από την οποία αναβλύζει πρωταρχικά η γνώση. Η γνώση είναι βασικό χαρακτηριστικό του νου και του ανθρωπίνου όντος.

Ο Θεός είναι ο Νους. Ο νους έχει μια πηγή γνώσεως και η γνώση, η οποία παράγεται είναι ο Λόγος, το δεύτερο Πρόσωπο της Αγίας Τριάδος.

Για να αποδείξει ότι ο Θεός σαν νοητικό ον και μάλιστα ως Νους κατ' εξοχήν έχει γνώση, δεν είναι άνευ γνώσεως, πιστεύει ότι ακριβώς ο Λόγος του Θεού είναι ο τρόπος με τον οποίον ο Θεός γνωρίζει. Αλλά η γνώση πάντοτε αντλείται από τη μνήμη – και αυτό το αναλύει πολύ λεπτομερώς. Δεν θα γνώριζα ποτέ αυτό το τραπέζι αν η έννοια του τραπεζιού δεν ήταν μέσα μου εναποθηκευμένη στο ταμείο της μνήμης. Είναι βασική πλατωνική θέση ότι οι ιδέες όλων των πραγμάτων είναι μέσα μας αποθηκευμένες. Όταν, λοιπόν, γνωρίζω αυτό το τραπέζι, τότε μέσα από την πηγή που είναι η μνήμη, βγαίνει η γνώση του τραπεζιού. Εάν δεν γνωρίζω τίποτα, τότε σημαίνει ότι δεν είμαι ενεργός νους. Για να είμαι ενεργός νους πρέπει να έχω λόγο και ο Θεός είναι ενεργός Νους, και έχει Λόγον. Και ο Λόγος σημαίνει γνώση. Από την πηγή, λοιπόν που είναι ο Πατήρ, βγαίνει η Γνώση, που είναι ο Λόγος, η γνώση την οποία έχει ο Θεός. Αλλά γνώση τίνος; Αφού δεν υπάρχει τίποτε άλλο εκτός του Θεού. Γνωρίζει φυσικά τον Εαυτό Του, είναι μια αυτογνωσία. Ο Λόγος γνωρίζει τον Πατέρα, έχει ως αντικείμενο της γνώσεώς Του τον Πατέρα και συνεπώς έχουμε έναν κύκλο, μια αυτογνωσία του Θεού.

Αλλά σύμφωνα πάλι με μια βασικά πλατωνική αρχή, ο Θεός δεν είναι μόνο ο Νους, αλλά είναι και το απόλυτο Αγαθό. Το απόλυτο Αγαθό δεν είναι μόνο ο Νους αλλά ο αγαθός Νους. Κατά τον Πλάτωνα το αγαθό έλκει πάντοτε την αγάπη και τον έρωτα, όπως και το καλό και η ωραιότητα. Όπως το κάλλος προκαλεί τον έρωτα, έτσι και το αγαθό προκαλεί τον έρωτα, την αγάπη. Αφού, λοιπόν, ο Θεός είναι το αγαθό και αφού δεν υπάρχει άλλο αγαθό εκτός απ' Αυτόν, σε ποιον προκαλεί τον έρωτα; Ο Λόγος είναι μια ετερότητα απέναντι στον Πατέρα και Τον γνωρίζει, οπότε γνωρίζοντάς Τον, Τον γνωρίζει ως Αγαθό και τότε γεννιέται ο έρωτας, η αγάπη προς το Αγαθό, που είναι ο Πατήρ. Αυτή η αγάπη μεταξύ Υιού και Πατέρα είναι το Πνεύμα. Το Πνεύμα είναι ένας τρίτος τρόπος ύπαρξης, με τον οποίον ο Πατήρ αγαπά τον Υιό και ο Υιός τον Πατέρα και είναι, όπως λέει ο Αυγουστίνος «NEXUS AMORIS», δεσμός, σύνδεσμος αγάπης, μεταξύ του Πατρός και του Υιού. Το Πνεύμα έχει αυτήν την, ως την πούμε, υποστατική ιδιότητα.

Γεννιέται όμως το εξής σπουδαίο πρόβλημα: Όπως βλέπετε, αν δεχθείτε τον Πατέρα ως την μνήμη, τον Υιό ως την γνώση και το Πνεύμα ως την αγάπη, έχετε αμέσως τρεις ξεχωριστούς τρόπους δηλώσεως και περιγραφής του περιεχομένου του κάθε προσώπου. Το κάθε πρόσωπο έχει μια δική του λειτουργία θετική, έχει ιδιότητες υποστατικές. Ο Υιός έχει την ιδιότητα και το περιεχόμενο της γνώσεως, το Πνεύμα έχει το περιεχόμενο της αγάπης. Επομένως υπάρχει τρόπος εδώ να περιγράψουμε θετικά τις υποστατικές ιδιότητες των τριών Προσώπων. Εάν το συγκρίνετε αυτό με τους Καππαδόκες Πατέρες και γενικά τους Πατέρες της Ανατολής, θα δείτε ότι κάτι τέτοιο είναι γι' αυτούς αδύνατο. Αποφεύγουν με κάθε τρόπο να δώσουν περιεχόμενο θετικό στις υποστατικές ιδιότητες. Όταν καλούνται να δώσουν μian απάντηση ποια είναι η ιδιότητα η υποστατική του Υιού, ποια του Πνεύματος και , το σπουδαιότερο, σε τι διαφέρει η γέννηση από την εκπόρευση, αποφεύγουν να προσδιορίσουν τη διαφορά μεταξύ γεννήσεως και εκπορεύσεως. Γιατί; Δεν θέλουν να δώσουν περιεχόμενο θετικό στις Υποστάσεις. Ο Υιός διαφέρει από τον Πατέρα γιατί δεν είναι Πατήρ και το Πνεύμα δεν είναι Υιός κ.ο.κ. Έτσι λέμε ότι είναι ακοινωνήτες οι υποστατικές ιδιότητες.

Ενώ στον Αυγουστίνο δίνεται θετικό περιεχόμενο σε κάθε θεία Υπόσταση. Αμέσως δημιουργείται ο κίνδυνος του ανθρωπομορφισμού, τον οποίον ακριβώς οι ανατολικοί Πατέρες προσπαθούν να αποφύγουν. Με τον Αυγουστίνο όμως ο ανθρωπομορφισμός μπήκε στη Δυτική θεολογία. Και χρησιμοποιούν μετά άλλους τρόπους για να τον αποφύγουν με διάφορες καινοτομίες που εισάγουν στη θεολογία, αλλά όταν λέμε ότι: ο Υιός είναι η γνώση ή το Πνεύμα η αγάπη, αυτό που κάνουμε είναι να προβάλλουμε μέσα στο Θεό ψυχολογικές ιδιότητες και εμπειρίες που τις παίρνουμε από τον άνθρωπο. Και έτσι η Τριάς γίνεται σύμπλεγμα, ένα σύνολο ψυχολογικών σχέσεων. Και δεν πρόκειται, επομένως γι' αυτό για το οποίο θέλησαν να μιλήσουν οι Καππαδόκες.

Αλλά το πρόβλημα δεν είναι μόνο εκεί, διότι ακριβώς επειδή δίδεται αυτό το ανθρωπομορφικό περιεχόμενο, το ψυχολογικό περιεχόμενο, χρειάζεται ένας τρόπος για να αναφερθούμε στον Θεό πιο πάνω και πιο πέρα από αυτή την ανθρωπομορφική, ψυχολογική εμπειρία. Και γι' αυτό ο Αυγουστίνος δεν βλέπει την Αγία Τριάδα σαν το πρωταρχικό κατηγορήμα της υπάρξεως του Θεού. Ενώ, όπως είπαμε προηγουμένως, για τους Καππαδόκες είναι απαραίτητο να αρχίσει κανείς από την Τριάδα, γιατί αρχίζει από τον Πατέρα και δεν μπορείς να ξεφύγεις την Τριάδα, αφού αρχίζει με το Πρόσωπο του Πατρός. Ο Αυγουστίνος δεν έχει ως πρωταρχικό το πρόσωπο, γιατί δεν αρχίζει από τον Πατέρα. Ως προς την τριαδική ύπαρξη θεωρεί τον Πατέρα πηγή, αρχή κ.λ.π. Αλλά ως προς αυτό που λέμε: «ο Θεός», αυτό δεν ταυτίζεται με τον Πατέρα, όπως συμβαίνει με τους Καππαδόκες και γενικά τους Ανατολικούς Πατέρες. Ο Θεός ταυτίζεται στον Αυγουστίνο με την ουσία του Πατρός. Υπάρχει δηλαδή αυτό που οι Ανατολικοί ονομάζουν: «θεότητα». Υπάρχει διαφορά μεταξύ της λέξεως «ο Θεός» και της λέξεως: «η θεότης». Η θεότης είναι ταυτόσημη με την ουσία, ενώ ο Θεός είναι ο Πατήρ («ο Θεός και Πατήρ του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού»).

Αυτή η θεότης, λοιπόν, μεταφράζεται με την έννοια της DIVINITAS που έχει τη σημασία της ουσίας. Στον Αυγουστίνο είναι σαφές ότι η θεότης είναι απρόσωπη, μια θεία ουσία. Έτσι προηγείται ο ένας Θεός, η ουσία και έπεται η Τριάς λογικά, ως τρόποι με τους οποίους αυτός ο ένας Θεός, η μία ουσία, υφίσταται. Δηλαδή και ο Πατήρ είναι δευτερογενής έννοια εν σχέσει με τον Θεό. Εδώ είναι το πολύ μεγάλο λάθος. Ποιος είναι ο ένας Θεός; Είναι μονοθεϊστές οι Πατέρες. Αλλά ποιος είναι ο ένας Θεός στον οποίο πιστεύουν όλοι όταν λένε: «πιστεύω εις έναν Θεόν»; Εάν πούμε ότι ο ένας Θεός είναι η ουσία (έτσι έκανε ο Αυγουστίνος), τότε οι τρεις Υποστάσεις και ο Πατήρ και ο Υιός και το Πνεύμα, τοποθετούνται στην ίδια μοίρα από πλευράς οντολογικής υπάρξεως. Δεν είναι πλέον η αιτία ο Πατήρ με την απόλυτη οντολογική σημασία. Είναι μια «πηγή» αλλά μια «πηγή» με την έννοια της θεότητας, με τη σημασία ότι η θεότης προηγείται, προϋπάρχει. Δεν είναι Αυτός που κάνει την ουσία να υπάρχει. Ο ένας Θεός, λοιπόν, είναι μια ουσία. Και αυτό ακούγεται και από πολλούς Ορθοδόξους, ότι ο ένας Θεός είναι η μία ουσία. Δεν είναι η ουσία. Ο ένας Θεός είναι ο Πατήρ για εμάς.

Τώρα, τι σημασία έχει το ότι τοποθετεί τον ένα Θεό στην ουσία και δίνει βασικά προτεραιότητα στην ουσία; Η σημασία είναι η εξής: Χάνουμε την έννοια της αιτιότητας και χάνουμε την έννοια της ελευθερίας στην ύπαρξη του Θεού. Η ουσία όταν απομονωθεί και είναι απρόσωπη, δημιουργεί κατ' ανάγκην την ύπαρξη του Θεού. Διότι η ουσία περιέχει το στοιχείο της αναγκαιότητας. Η ουσία είναι αυτό που υπάρχει και δεν ρωτάμε γιατί και πώς υπάρχει. Όταν ρωτήσουμε το «γιατί» και το «πώς», τότε φεύγουμε από την ουσία και πηγαινουμε στις υποστάσεις. Το πώς υπάρχει κάτι, θέτει το ερώτημα της υποστάσεως. Όταν λες «ουσία» δεν ρωτάς το «πώς». Το πώς είναι το ερώτημα πλέον του προσώπου, ή το ερώτημα της

υποστάσεως. Με την ουσία απλώς καταθέτεις μιαν οντολογική θέση. Ο Θεός υπάρχει. Κι ακόμη εννοείς μ' αυτό ότι δεν είναι μια άλλη ουσία. Δεν είναι άνθρωπος, είναι Θεός. Το πώς υπάρχει αυτή η ουσία είναι το πρόβλημα της υποστάσεως. Για τους Καππαδόκες δεν μπορεί το πώς να ακολουθήσει το ότι υπάρχει. Διότι χωρίς το πώς, δεν υπάρχει ό,τι υπάρχει. Αυτό θα πει το ότι δεν υπάρχει ουσία «γυμνή».

Συνεπώς δεν μπορούμε να δώσουμε προτεραιότητα στην ουσία. Στον Αυγουστίνο όμως δίδεται προτεραιότητα στην ουσία. Πρώτα λέμε ότι ο Θεός υπάρχει και μετά ρωτούμε πώς υπάρχει. Εξ' ου και αυτό που συνέβη στη Δύση. Δύο πράγματα συνέβησαν στη Δύση: Το ένα δυστυχώς ισχύει και για μας. Η θεολογία στο Δυτικό Μεσαίωνα διήρκεσε, υπό την επίδραση της διδασκαλίας του Αυγουστίνου την δογματική, στο κεφάλαιο του ενός Θεού πρώτα, και μετά στο κεφάλαιο περί της Αγίας Τριάδος. Πώς να μιλήσεις περί του ενός Θεού, εάν δεν μιλήσεις περί Αγίας Τριάδος, όταν δέχεσαι την εξίσωση: ένας Θεός ίσον ο Πατήρ; Για τον Αυγουστίνο δεν υπάρχει το πρόβλημα γιατί δεν δέχεται την εξίσωση. Γι' αυτόν η εξίσωση είναι ένας Θεός ίσον μία ουσία. Λοιπόν, κατ' αυτόν, θα μιλήσουμε πρώτα για τον ένα Θεό ως ουσία. Για τις ιδιότητες της ουσίας. Και περιλαμβάνεται εκεί η απαρίθμηση των ιδιοτήτων του Θεού. (Δυστυχώς το ίδιο γίνεται και στις δικές μας σύγχρονες Δογματικές).

Αυτό είναι το πρώτο λάθος και αναφέρεται στη μεθοδολογία της Δογματικής. Υπάρχει όμως και ένα άλλο μεγάλο λάθος ως προς την έννοια του μονοθεϊσμού, το οποίο ακόμη μας ταλαιπωρεί και εμάς τους Ορθοδόξους. Λέμε ότι υπάρχουν μονοθεϊστικές θρησκείες, που δέχονται έναν Θεό, ενώ υπάρχουν και πολυθεϊστικές που δέχονται πολλούς θεούς. Και σήμερα προσπαθούμε πάνω σε κοινή βάση όλες οι μονοθεϊστικές θρησκείες να δούμε ότι ταυτιζόμαστε. Όλα αυτά ξεκινάνε από αυτή τη διάκριση που κάνει ο Αυγουστίνος, και που επιτρέπει να γίνει λόγος για «θεότητα» ή για «θρησκευτικότητα». Αυτή η αντίληψη είναι τόσο ριζωμένη, ώστε δύσκολα βγαίνει από το μυαλό μας. Ενώ το πώς υπάρχει ο Θεός είναι τόσο πρωταρχικό, όσο και το αν υπάρχει και το αν είναι ένας. Η Τριάς, επομένως είναι για εμάς τους Ορθοδόξους η προϋπόθεση για κάθε συζήτηση περί μονοθεϊσμού. Αυτό στα όρια του διαλόγου με τις άλλες θρησκείες.

Υπάρχουν άλλοι τρόποι να προσεγγίσει κανείς το θέμα του μονοθεϊσμού, αλλά αυτά δεν τα έχουμε ακόμη δουλέψει. Εκείνο πάντως που έχει σημασία είναι ότι μεταξύ του Αυγουστίνου και της Ανατολής υπάρχει το χάσμα της προτεραιότητας της ουσίας, η οποία ταυτίζεται με τον ένα Θεό, ενώ για μας ο ένας Θεός είναι ο Πατήρ.

Από αυτά προκύπτουν και οι τεράστιες διαφορές που έχουμε και ως προς ένα ειδικό σημείο, το FILIOQUE, το οποίο θα εξετάσουμε αργότερα.

4. Διάκριση «Θεολογίας» και «Οικονομίας»

Το ερώτημα της σχέσεως της «Οικονομικής» Τριάδος προς τη αιώνια Τριάδα συνδέθηκε και με το θέμα του Filioque. Στο σημείο αυτό οι εξής παρατηρήσεις είναι βασικές. Πρώτα, οι Πατέρες ετόνισαν ότι η ουσία του Θεού είναι εντελώς ασύλληπτη, αδιανόητη, ακατάληπτη – και για τους πατέρες της Ανατολής – και αμέθεκτη, δηλαδή δεν μπορείς να μετάσχεις στην ουσία του Θεού. Για τη Δύση, τους Σχολαστικούς και τον Ακινάτο, υπάρχει δυνατότητα μετοχής στην ουσία του Θεού. Επομένως, απ' αυτήν την άποψη διακρίνουμε την «θεολογία» από την «οικονομία». Εάν η «θεολογία» επρόκειτο ν' ασχοληθεί μόνο με την ουσία του Θεού, τότε δεν θα είχαμε πρόβλημα διότι η ουσία του Θεού είναι ακατάληπτη και επομένως δεν έχουμε θεολογία της ουσίας του Θεού.

Αλλά η θεολογία, ο λόγος περί Θεού όπως είναι αιωνίως, σε αντιδιαστολή με την οικονομία, ασχολήθηκε με την Τριάδα, με τον Τριαδικό τρόπο υπάρξεως του Θεού. Συνεπώς δεν μπορούμε εκεί να έχουμε αποφασισμό απόλυτο, και να πούμε ότι δεν μπορούμε να πούμε τίποτα. Για τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος μπορούμε να πούμε. Και όχι μόνο μπορούμε να πούμε, αλλά – αυτό είναι το πιο σημαντικό - , μπορούμε να μετάσχουμε στη ζωή των Τριών Προσώπων. Ακριβώς αυτό στο οποίο μας καλεί ο Θεός να μετάσχουμε με τη θέωση είναι να μετάσχουμε στη ζωή της Τριάδος, λαμβάνοντας μέρος στην υϊκή, αγαπητική σχέση μεταξύ του Πατρός και του Υιού. Αυτό έκανε ο Χριστός, μας έφερε στον κόσμο αυτή τη σχέση Του με τον Πατέρα. Και μας είπε: τώρα θα είσθε και σεις μέρος αυτής της σχέσεως και θα σας αναγνωρίζει ο Πατήρ μου ως Υιούς. Αυτό είναι το μεγάλο δώρο της υιοθεσίας. Επομένως μπαίνουμε μέσα στην Τριαδική ζωή του Θεού. Εκεί δεν μπορεί να γίνει λόγος για αποφασισμό. Εδώ χρειάζεται προσοχή, διότι τελευταία με τον Αποφασισμό αρχίζουμε λίγο υπερβολικά να ερωτοτροπούμε, μετά τον Lossky. Υπάρχουν πάρα πολλοί κίνδυνοι σ' αυτή την ιδέα του αποφασισμού. Ως προς την ουσία του Θεού δεν υπάρχει καμιά αμφιβολία ότι έχουμε αποφασισμό. Δεν μπορεί κανείς να μιλήσει για την ουσία του Θεού. Αλλά ομολογούμε πίστη εις Πατέρα Υίο και Άγιο Πνεύμα. Αυτό δεν είναι αποφαστικό. Ξέρουμε ότι ο Θεός είναι Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεύμα. Ως προς τα πρόσωπα έχουμε κατάφαση και όχι μόνο κατάφαση λογική και διανοητική διότι ομολογούμε ότι είναι έτσι, αλλά μετοχή, υπαρξιακή μετοχή. Και εμείς, λαμβάνουμε μέρος σ' αυτές τις προσωπικές σχέσεις του Θεού. Περί Αγίας Τριάδος δεν χωρεί αποφασισμός, εκτός του ότι βέβαια οι αναλογίες που θα χρησιμοποιήσουμε είναι όλες ανεπαρκείς σε όποιο σημείο και αν θελήσουμε να δούμε την Αγία Τριάδα με αναλογίες ανθρώπινες. Κάπου η αναλογία σταματάει όπως η αναλογία των τριών ανθρώπων κ.λ.π.

Αφού λοιπόν μπορούμε να κάνουμε λόγο για τον Θεό καθ' Εαυτόν ως προς την Τριαδική Του ύπαρξη και όχι ως προς την ουσία Του, τότε το ερώτημα τίθεται εάν αυτός ο λόγος που κάνουμε περί Τριάδος στην αιώνια ύπαρξη του Θεού, στηρίζεται

ή μάλλον μας αποκαλύπτει τις ίδιες σχέσεις και τις ίδιες ιδιότητες που μας αποκαλύπτονται στην οικονομία. Ας πάρουμε ως παράδειγμα τον Αυγουστίνο. Όταν δίνει υποστατική ιδιότητα θετική στον Λόγο και λέει ότι είναι η Γνώση του Θεού, τότε όταν μας αποκαλύπτεται ο Λόγος στην «Οικονομική» Τριάδα, στην Οικονομία, θα πρέπει να μας αποκαλύπτεται κατ' εξοχήν με την ιδιότητά Του αυτή την υποστατική, που είναι η γνώση. Να είναι δηλαδή η αποκάλυψη ή το μέσον το γνωστικό με το οποίο φθάνουμε στον Θεό. Και πράγματι η έννοια του λόγου στον Β' αιώνα κυρίως και στον Γ' αιώνα χρησιμοποιήθηκε κατ' αυτόν τον τρόπο. Το ότι ο Υιός ταυτίσθηκε στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο με τον Λόγο, έδωσε την αφορμή στον Ιουστίνο και σε μια σειρά άλλων συγγραφέων εκείνης της εποχής να δουν στο Πρόσωπο του Χριστού το γνωστικό μέσο με το οποίο φθάνουμε στον Θεό. Γι' αυτό και έβαλε και τους φιλοσόφους όλους μέσα σ' αυτό το λόγο τον «σπερματικό», όπως τον ονόμασε. Μετέχουν όλοι του λόγου και επομένως η ιδιότητα του Υιού είναι μια ιδιότητα αποκάλυψης της γνώσεως του Θεού. Συγχρόνως το Άγιο Πνεύμα εμφανίζεται με άλλες ιδιότητες, όπως η ιδιότητα της κοινωνίας, και επομένως το Άγιο Πνεύμα μας εμφανίζει τον Θεό ως κοινωνία.

Το εάν το Άγιο Πνεύμα και ο Λόγος έχουν αυτές τις ιδιότητες στις Υποστάσεις Τους αιώνια ή εάν αυτές τις ιδιότητες τις προσλαμβάνουν προς χάριν μας στην οικονομία, είναι ένα λεπτό και πολύ σπουδαίο θέμα. Οι Έλληνες Πατέρες αποφεύγουν να δώσουν θετικές υποστατικές ιδιότητες στα Πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, διότι εάν έκαναν αυτό που κάνει ο Αυγουστίνος δίνοντας υποστατικές ιδιότητες, τότε θα πρέπει να πούμε ότι, ότι ο Θεός είναι στην αιώνια ύπαρξή Του, - επί παραδείγματι ότι είναι ο Λόγος – αυτό μεταφέρει και στην οικονομία. Οπότε φθάνουμε σε μια αναγκαστική οικονομία. Διότι εάν ο Υιός είναι Λόγος του Θεού, η γνώση Αυτού, αυτή η γνώση πρέπει να μεταδοθεί και στην οικονομία για να γίνει γνωστός ο Θεός. Να μεταφερθεί στην Οικονομία αναγκαστικά δια του Υιού. Στο Μεσαίωνα είχε τεθεί το πρόβλημα, αν θα μπορούσε ένα άλλο Πρόσωπο της Αγίας Τριάδος να σαρκωθεί. Και η απάντηση που δόθηκε από άλλους ήταν ότι θα μπορούσε. Δεν υπάρχει καμιά λογική ανάγκη «γιατί μόνο ο Υιός να σαρκωθεί». Από άλλους δόθηκε η απάντηση, και σήμερα δίνεται η απάντηση από τον Rahner κυρίως, και άλλους δυτικούς θεολόγους, ότι μόνο ο Υιός θα μπορούσε να σαρκωθεί. Διότι μόνον Αυτός είναι ο Λόγος, ο Οποίος κάνει γνωστό τον Θεό. Μέσα στον ίδιο τον Θεό αιώνια, ο Θεός γνωρίζει τον εαυτό Του δια του Υιού και Λόγου. Επομένως εάν ο Θεός θέλει να κάνει τον εαυτό Του γνωστό σε εμάς, στην οικονομία, θα πρέπει πάλι να χρησιμοποιήσει αυτό το όργανο που έχει ο Ίδιος, της γνώσεως, δηλαδή τον Λόγο. Θα ήταν επομένως αναγκαστική αυτή η επιλογή που έκανε, να σαρκωθεί ο Λόγος. Δεν θα ήταν ελεύθερη.

Εάν από την άλλη μεριά αποφύγουμε να δώσουμε θετικό περιεχόμενο στις ιδιότητες των Προσώπων και βεβαίως δεν ταυτίσουμε τον Λόγο με το γνωστικό όργανο του Θεού, τότε γιατί να σαρκωθεί μόνον ο Υιός; Δεν έχουμε λογική

απάντηση, αναγκαστικό λογικό επιχείρημα που να πείθει ότι μόνο ο Υιός θα μπορούσε να σαρκωθεί, διότι μόνο Αυτός έχει την ιδιότητα αυτή. Αλλά το αφήνουμε στην ελευθερία, διότι ο Υιός είπε «Ναι» στον Πατέρα ελεύθερα και ανέλαβε αυτή την αποστολή, την οικονομία επάνω Του. Κινούμεθα σε ατμόσφαιρα ελευθερίας πλέον, και όχι σε ατμόσφαιρα λογικής ανάγκης. Διαφορετικά εάν δώσουμε θετικό περιεχόμενο στις υποστατικές ιδιότητες, κινούμεθα υποχρεωτικά σε λογική ανάγκη ως προς την οικονομία.

Όταν αναπτυχθεί το περί Filioque θέμα πιο εκτεταμένα παρακάτω, θα δείτε ότι στήριξαν πράγματι και ο Αυγουστίνος και ο Θωμάς ο Ακινάτος το Filioque στο επιχείρημα ότι αφού ο Υιός και Λόγος είναι η Γνώση του Θεού, και το Πνεύμα είναι η Αγάπη του Θεού, (προσέξτε το επιχείρημα που κάνει ο Αυγουστίνος και το επαναλαμβάνει ο Θωμάς), άρα το Πνεύμα πρέπει να εξαρτάται αιώνια επίσης στην προέλευσή Του και από τον Υιό διότι – το λέει σαφώς ο Αυγουστίνος αυτό, - η Γνώση προηγείται της Αγάπης. Δεν μπορείς να αγαπάς κάτι που δεν γνωρίζεις. Αυτό είναι ένα μεγάλο λάθος όπως είδαμε στο σχετικό κεφάλαιο. Εν πάση περιπτώσει δημιουργείται ένα λογικό επιχείρημα, μια λογική αναγκαιότητα. Εφ' όσον δεν μπορείς να αγαπάς κάτι που δεν το γνωρίζεις, δεν μπορεί ο Θεός να αγαπά τον Εαυτό Του εάν δεν προηγηθεί η Γνώση Του μέσω του Υιού και μόνο με βάση την σχέση της μνήμης με τη γνώση που κάνει, συγκεκριμενοποιεί και πραγματοποιεί τη γνωστική ικανότητα του Νου που είναι ο Θεός. Μόνο πάνω σ' αυτή τη βάση μπορεί να οικοδομηθεί η αγάπη, το Πνεύμα. Καταλαβαίνετε ότι μ' αυτό τον τρόπο έχουμε λογικές αναγκαιότητες πλέον, όταν δώσουμε θετικό περιεχόμενο στις υποστάσεις, θετικές ιδιότητες. Κι όταν οι Έλληνες Πατέρες αποφεύγουν αυτό το θετικό περιεχόμενο, συγχρόνως εισάγουν ατμόσφαιρα ελευθερίας σ' όλα αυτά τα μεγάλα ερωτήματα, όπως το: *«γιατί να σαρκούται ο Υιός και όχι το Πνεύμα;»*

Αλλά αυτό σημαίνει ότι δεν μπορούμε να ταυτίσουμε την Τριάδα της οικονομίας απολύτως με την Τριάδα την αιώνια της Θεολογίας. Εδώ υπάρχει μια μεγάλη δυσκολία. Εάν δεν την ταυτίσουμε κινδυνεύουμε να πούμε ότι ο Θεός στην οικονομία δεν μας έδωσε και δεν μας έδειξε τον πραγματικό Εαυτό Του, αλλά κατά κάποιο τρόπο κάτι μας έκρυψε. Δεν μας είπε ποιος είναι πραγματικά. Συνεπώς δεν μπορούμε να πούμε ότι άλλη είναι η Θεολογική Τριάς και άλλη είναι η Οικονομική Τριάς. Πρέπει να πούμε ότι είναι μία και η αυτή Τριάς. Τότε σε τι συνίσταται η διαφορά; Η διαφορά συνίσταται στο ότι για την Θεολογική Τριάδα δεν μπορούμε να πούμε τίποτε το θετικό ως προς το περιεχόμενο των ιδιοτήτων των Προσώπων. Εδώ έχουμε ένα στοιχείο αποφασισμού. Για την «Οικονομική» Τριάδα μπορούμε να πούμε θετικά πράγματα ως προς τις ιδιότητες των Προσώπων, αλλά αυτό διότι τα Πρόσωπα αυτά ελεύθερα ανέλαβαν αυτού του είδους τις ιδιότητες μέσα στην οικονομία. Δηλαδή αν ο Υιός παρουσιάζεται ως η αποκάλυψη του Πατρός (*«ο εωρακώς εμέ έώρακε τον Πατέρα»*), αυτό δεν σημαίνει ότι και στην αιώνια Τριάδα έχει ο Υιός αυτή την λειτουργία και την ιδιότητα. Εάν το Πνεύμα παρουσιάζεται ως

αγάπη και ως κοινωνία, σε μας, ως Αυτό που δημιουργεί το δεσμό της αγάπης της Εκκλησίας, οικοδομεί την Εκκλησία, και όλα αυτά, αυτό δεν σημαίνει ότι και μέσα στην Αγία Τριάδα, στην Θεολογική Τριάδα, το Άγιο Πνεύμα κάνει αυτό το έργο. Διότι με την ίδια λογική θα έπρεπε να πούμε ότι και η Σταύρωση του Λόγου είναι και αυτή μέρος της αιώνιας, της Θεολογικής Τριάδος. Όπως με τη Σταύρωση ο Υιός αναλαμβάνει ένα λειτούργημα, μια ιδιότητα, μία σχέση την οποία δεν είχε προηγουμένως αιωνίως, έτσι και το Πνεύμα και οι άλλες ιδιότητες του Χριστού τις οποίες βλέπουμε στην οικονομία, δεν είναι προεκτάσεις των ιδιοτήτων των Προσώπων της Θεολογικής, της αιωνίου Τριάδος, αλλά είναι ιδιότητες τις οποίες παίρνουν τα Πρόσωπα αυτά ελεύθερα προς χάριν μας.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να κάνουμε επίσης μια άλλη πολύ σημαντική παρατήρηση. Ότι ακριβώς επειδή αυτές οι ιδιότητες έχουν σχέση με την οικονομία και όχι με την θεολογία, η διαφοροποίηση των ιδιοτήτων πρέπει να περιορισθεί μόνο στην οικονομία και όταν γίνεται λόγος για την θεολογία δεν επιτρέπεται να κάνουμε αυτές τις διαφοροποιήσεις. Δηλαδή να λέμε ότι ο Ένας είναι Αγάπη και ο Άλλος είναι Γνώση. Τίποτα από αυτά δεν μπορεί να λεχθεί ως προς την θεολογία. Οπότε τι σημαίνει αυτό; Ότι στο επίπεδο της θεολογίας όλες οι ενέργειες - διότι περί ενεργειών πρόκειται - είναι ενιαίες, ταυτόσημες. Διαφοροποιούνται στο επίπεδο της οικονομίας.

Ας πάρουμε την Αγάπη του Θεού. Δεν μπορούμε να πούμε ότι η Αγάπη είναι χαρακτηριστικό Ενός μόνο Προσώπου. Πρέπει να πούμε ότι η Αγάπη είναι κοινό χαρακτηριστικό όλων των Προσώπων. Πηγάζει όπως και κάθε ενέργεια του Θεού από τον Πατέρα («Η αγάπη του Θεού και Πατρός») αλλά μετέχει σε αυτήν την ενέργεια, όπως μετέχει στην μία ουσία και στην μία ενέργεια και ο Υιός και το Πνεύμα. Και είναι κοινή η ενέργεια. Πάσα ενέργεια θεόθεν προερχομένη είναι κοινή των Τριών Προσώπων. Μόνο όταν φθάσουμε στο επίπεδο της οικονομίας, τότε αρχίζει αμέσως η διαφοροποίηση. Κατανομή των ιδιοτήτων και των αρμοδιοτήτων. Ενώ στη θεολογία δεν μπορούμε να το κάνουμε αυτό στο επίπεδο του αιωνίου Θεού.

Αυτό είναι σημαντικό και ως προς την ενότητα του Θεού από την άποψη πλέον όχι της ουσίας, για την οποία δεν μπορούμε να πούμε τίποτε αλλά από την άποψη της ενεργείας. Διότι όπως ξέρετε με την ενέργεια του Θεού επικοινωνεί ο Θεός με εμάς κι εμείς επικοινωνούμε μ' Αυτόν. Ο Άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς έκανε αυτή τη διάκριση ουσίας και ενεργείας. Είναι βέβαια παλαιότερη, ανάγεται πάλι στους Καππαδόκες, αλλά τη συστηματοποίησε, την εκμεταλλεύτηκε περισσότερο, και ο σκοπός αυτής της διακρίσεως είναι να κρατηθεί η ουσία του Θεού ανεπηρέαστη από την οικονομία. Δηλαδή ο Θεός να διατηρήσει την υπερβατικότητά Του καθ' ον χρόνον ενεργεί κατά την οικονομία.

Αλλά φυσικά δεν είναι η ενέργεια του Θεού κάτι που το αποκτά ο Θεός προκειμένου να κάνει την Οικονομία αυτή, αλλά είναι κάτι που υπάρχει ήδη. Αλλά στην θεολογία, δηλαδή προ της οικονομίας, η ενέργεια αυτή είναι ενιαία. Ενώ στην Οικονομία εκφράζεται διαφορετρόπως χωρίς να δημιουργεί διαίρεση ή απόσταση ή χωρισμό των Τριών Προσώπων.

Τα τρία Πρόσωπα στην Οικονομία ενεργούν πάντοτε μαζί αλλά δεν κάνουν και τα τρία το ίδιο έργο. Η ενέργεια του Θεού διαφοροποιείται στο πεδίο της Οικονομίας, χωρίς να επιφέρει χωρισμό των Προσώπων. Όπου ο Πατήρ εκεί και ο Υιός, και το Άγιο Πνεύμα. Όπου ο Υιός εκεί και το Πατήρ και το Πνεύμα. Δεν μπορούν αυτά να χωρίσουν. Αλλά ό,τι κάνει ο Πατήρ, δεν είναι αυτό που κάνει ο Υιός κ.ο.κ. Αλλά όλες αυτές οι διαφορετικές λειτουργίες, αυτές οι διαφοροποιήσεις της ενεργείας του Θεού στην Οικονομία, δεν αποτελούν προεκτάσεις διαφοροποιήσεων μέσα στην «αιώνια» Τριάδα.

Η δυτική θεολογία έφθασε στο σημείο να συνδέει τις οικονομικές διαφοροποιήσεις με διαφοροποιήσεις μέσα στην «αιώνια» Τριάδα, με οντολογικές διαφοροποιήσεις δηλαδή. Και είναι αυτός ένας από τους λόγους για τους οποίους έχει εγκλωβισθεί και στο Filioque θεολογικά.

Η θέση των Ελλήνων Πατέρων δημιουργεί αμέσως μια ριζική διάκριση μεταξύ θεολογίας και οικονομίας, την οποία είχε ασφαλώς επισημάνει (και μάλιστα είναι αυτός που την εισήγαγε, γιατί προ αυτού δεν έχουμε παρόμοιες διατυπώσεις) ο Μέγας Βασίλειος. Και θα αναφέρουμε λίγο το ιστορικό αυτής της υποθέσεως.

Στο έργο του «Περί Αγίου Πνεύματος» ο Μέγας Βασίλειος εισάγει μια δοξολογία ή μάλλον εκεί μέσα υπερασπίζει μια δοξολογία, την οποίαν εισήγαγε στην επαρχία του στην Λειτουργία, η οποία ήταν διαφορετική από τη δοξολογία που ήταν τότε γνωστή και ήταν Αλεξανδρινής προελεύσεως. Η Αλεξανδρινή δοξολογία είχε τη μορφή: «*Δόξα τω Πατρί δι' Υιού εν Αγίω Πνεύματι*».

Και η δοξολογία του Αγίου Βασιλείου, για την οποία προφανώς κατακρίθηκε και αναγκάσθηκε να απολογηθεί και για την οποία προηγουμένως λέει ότι είναι πολύ αρχαία, ήταν: «*Δόξα τω Πατρί συν Υιώ συν Αγίω Πνεύματι*», ή επίσης: «*και τω Υιώ και τω Αγίω Πνεύματι*». Δηλαδή αντικαθιστά το «*δια*» (δι' Υιού) και το «*εν*» (Πνεύματι), αυτές τις προθέσεις με το «*συν*» ή το «*και*».

Έχει θεολογική σκοπιμότητα αυτή η αντικατάσταση, την οποία αναπτύσσει ο ίδιος στο περί Αγίου Πνεύματος. Η σκοπιμότητα είναι ότι με την πρώτη δοξολογία, την Αλεξανδρινή, με τις προθέσεις «*δια*» και «*εν*», γίνεται λόγος περί του Θεού με βάση την οικονομία. Διότι στην οικονομία εμφανίζεται ακριβώς ο Θεός σε μας ή εμείς Τον γνωρίζουμε μ' αυτόν τον τρόπο, *δια του Υιού εν Αγίω Πνεύματι*. Αυτός ο τρόπος έχει και το στοιχείο της ιεραρχίας, της ιεραρχήσεως. Προηγείται ο Υιός και έπεται το

Πνεύμα. Ο Μέγας Βασίλειος γράφει με αφορμή το ότι οι Πνευματομάχοι τους οποίους ήθελε να αντικρούσει, χρησιμοποιούσαν το «εν» (εν Αγίω Πνεύματι) σαν δηλωτικό χώρου για να πουν ότι εφ' όσον στη δοξολογία μας λέμε «εν Πνεύματι» και το «εν» προϋποθέτει χώρο, επομένως το Πνεύμα είναι μεσ' τη δημιουργία, μέσα στο χώρο και δεν είναι στη Θεότητα. Είναι αυτή μια αφορμή αλλά στην ουσία ήθελε να πει κάτι πολύ περισσότερο. Έκανε ουσιαστικά αυτή τη διάκριση που σας είπα, μεταξύ του τρόπου με τον οποίον αναφερόμαστε στον Θεό με βάση την Οικονομία και του τρόπου με τον οποίον αναφερόμαστε στον Θεό με βάση όχι την Οικονομία, αλλά περισσότερο με βάση την Ευχαριστιακή εμπειρία στη Λατρεία. Οπότε το σχήμα αυτό του «δί' Υιού εν Αγίω Πνεύματι» δεν είναι απαραίτητο για να εκφράσουμε τις σχέσεις Πατρός, Υιού και Πνεύματος. Προσέξτε το αυτό το σημείο πάρα πολύ, γιατί είναι πολύ λεπτό.

Μ' αυτό τον τρόπο ο Μέγας Βασίλειος κάνει ένα είδος αποφασισμού διότι οι προθέσεις «δια» και «εν» λένε κάτι θετικό για τα Τρία Πρόσωπα ενώ το «συν» και το «και» δεν μας λένε τίποτα θετικό. Μας λένε απλώς ότι το ένα βρίσκεται δίπλα στο άλλο. Κατ' αυτόν τον τρόπο την «Θεολογία» (με την ακριβή έννοια του όρου) την απογυμνώνει ο Μέγας Βασίλειος από τις σχέσεις των τριών Προσώπων που παρατηρούμε στην Οικονομία. Και αυτό είναι σημαντικό διότι, όπως θα δούμε συζητώντας το Filioque αργότερα, ήδη οι Αλεξανδρινοί Πατέρες και κυρίως ο Άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας, ακριβώς επειδή είχαν ως βάση τη δοξολογία αυτή, είχαν φθάσει ήδη στο σημείο να μεταφέρουν στην αιώνια ύπαρξη του Θεού το Filioque κατά κάποιον τρόπο. Δηλαδή την εξάρτηση του Πνεύματος από τον Υιό, ωσάν και αιωνίως το Πνεύμα να εκφέρεται δια του Υιού. Αυτό θα δούμε, όταν συζητήσουμε το Filioque, ότι έχει και κάποια βάση και έγινε εν μέρει αποδεκτό, ότι εκπορεύεται δια του Υιού, αλλά χρειάζονται πάρα πολλές επεξηγήσεις. Το θέμα μας εδώ είναι να τονίσουμε ότι, κατά την άποψη του Μεγάλου Βασιλείου, ο λόγος περί Θεού με βάση την Οικονομία, περιλαμβάνει σχέσεις των Προσώπων, οι οποίες δεν είναι κατ' ανάγκην οι σχέσεις που υπάρχουν στο επίπεδο της Θεολογίας. Γι' αυτό και κάνει αυτή την αλλαγή των προθέσεων στη δοξολογία. Τις αντικαθιστά με το «συν» και το «και», για να δηλώσει ότι ενώ για την Οικονομία μπορούμε να λέμε το «δια» και το «εν», υπάρχει άλλος τρόπος, αναφερόμενοι στη Θεολογία μόνο, να μη μιλούμε με το «δια» και το «εν». Επομένως κάνει μια βαθιά τομή μεταξύ της «Οικονομικής» και της «Αιωνίου» Τριάδος χωρίς να μιλάει για κάποια άλλη Τριάδα. Το συμπέρασμα, λοιπόν απ' αυτά, είναι ότι η Αγία Τριάς, την οποία βλέπουμε στην Οικονομία, μας επιτρέπει να δίνουμε θετικό περιεχόμενο στις υποστατικές ιδιότητες. Αλλά ένα θετικό περιεχόμενο το οποίο δεν μπορούμε να επεκτείνουμε μέσα στην «Αιώνια» Τριάδα.

6. Υπαρξιακή ερμηνεία

Έχοντας όλα αυτά υπ' όψιν θα κάνουμε μερικές παρατηρήσεις ως προς τη σημασία που έχουν όλα αυτά, όχι για μας τους θεολόγους που μιλάμε μια δική μας «εσωτερική» γλώσσα, αλλά για κάθε άνθρωπο. Τι νόημα έχει όλο αυτό το δόγμα περί Θεού; Αλλάζει η ύπαρξή μας εάν ο Θεός δεν ήταν έτσι κι ήταν αλλιώς; Κι όλες αυτές οι λεπτομέρειες τι νόημα έχουν;

Ας πάρουμε πρώτα το ερώτημα εάν εκφράζει η ουσία την ενότητα του Θεού ή όχι. Εάν ακολουθήσουμε με άλλα λόγια την θεολογία του Αυγουστίνου πού μπορεί να οδηγηθούμε; (μιλώ γενικά για την ύπαρξή μας). Όταν ένας έφηβος ρωτάει «ποιος με ρώτησε όταν με έφερε στον κόσμο;» υψώνει την ελευθερία του πάνω από την ύπαρξή του. Δεν δέχεται ως δεδομένη, ως αναγκαστική την ύπαρξή του. Θα ήθελε να τον είχαν ρωτήσει. Δεν τον ρώτησαν. Συνεπώς την ύπαρξή του την βλέπει σαν δεσμευτική της ελευθερίας του. Και πράγματι, δεν υπάρχουν μεγαλύτερα δεσμά από την ίδια την ύπαρξη. Μη σας φανεί παράξενο αυτό. Έχουμε συνηθίσει στην ηθική έννοια της ελευθερίας. Νομίζουμε ότι είμαστε ευτυχείς αν μπορούμε να διαλέξουμε μεταξύ δύο, τριών κομμάτων και να ψηφίσουμε κι αυτό το λέμε ελευθερία στο πολιτικό επίπεδο ή στο ηθικό επίπεδο ελευθερία λέμε το να μπορώ να λέω «να» ή «όχι». Αλλά μεγαλύτερη πρόκληση για την ελευθερία είναι ότι δεν μπορώ να πω «όχι» στην ύπαρξή μου. Και εάν θελήσω να πω «όχι» στην ύπαρξή μου, παύω να υπάρχω και έτσι αίρεται και η ελευθερία μου. Αυτοαναιρείται η ελευθερία μου. Αλλά αυτό πού οφείλεται; Στο ότι το πρόσωπό μου δεν προηγείται της ουσίας μου. Ότι η ουσία μου προηγείται του προσώπου μου. Εάν αυτό το μεταφέρετε στον Θεό και δημιουργήσετε μια θεολογία στην οποία η ουσία προπορεύεται του προσώπου του Θεού, τότε έχετε το πιο ανελεύθερο ον οντολογικά. Τότε ο Θεός είναι κι αυτός δέσμιος της υπάρξεώς Του. Μη σας φανεί παράξενο που μας απασχολεί κάτι τέτοιο. Πρέπει να μας απασχολεί, διότι αν ο Θεός δεν είναι ελεύθερος στο να υπάρχει, τότε τι μπορεί να περιμένουμε εμείς; Γιατί εμείς αναζητούμε την ελευθερία αυτήν; Ή είναι κάτι ανεπίτρεπτο; Δεν είναι ανεπίτρεπτο. Είναι μέσα στην έννοια της ελευθερίας. Γι' αυτό και το εκφράζουμε εμείς με τη δημιουργία νέων ταυτοτήτων (όπως είπαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο), τις οποίες εμείς ελεύθερα διαλέγουμε. Και είναι σημαντικό το ότι ακριβώς τη στιγμή που ο έφηβος ρωτάει: «ποιος με ρώτησε πριν γεννηθώ;» εκείνη τη στιγμή περνάει από την κρίση της εγκαταλείψεως των δεδομένων ταυτοτήτων που είναι η οικογένειά του, και της τάσεώς του να δημιουργήσει τη δική του ταυτότητα, τις δικές του ταυτότητες βάσει ελευθέρων σχέσεων, τις οποίες αυτός θέλει να καθορίσει. Οι οποίες είναι καθορισμένες από τη φύση και δοσμένες από την οικογένεια. Η ελευθερία, συνεπώς, ως προς την ταυτότητα, το να ταυτίζουμε κάτι, το να υπάρχει κάτι για μας, είναι βασικό στοιχείο του ότι είμαστε πλασμένοι από τον Θεό ελεύθεροι κι ότι είμαστε κατ' εικόνα του Θεού και επομένως εάν ο Θεός ο ίδιος δεν είναι ελεύθερος απ' αυτή την άποψη, τότε δεν μπορούμε κι εμείς να

ελπίζουμε και να περιμένουμε ότι θα γίνουμε, ότι θα είμαστε ελεύθεροι, οπότε η ελευθερία είναι κάτι εντελώς ανεδαφικό.

Θα πρέπει να γνωρίζουμε εάν ο Θεός τον οποίον πιστεύουμε, και του οποίου εικόνες θέλουμε να είμαστε, είναι δέσμιος της υπάρξεώς Του ή όχι. Εάν υπάρχει διότι πρέπει να υπάρχει, διότι υπάρχει και δεν μπορεί να κάνει αλλιώς. Αυτό το πολύ σοβαρό θέμα, κρύβεται πίσω από την προτεραιότητα του προσώπου.

Εάν αυτό που κάνει τον Θεό να υπάρχει δεν είναι η ουσία Του, αλλά είναι το Πρόσωπο του Πατρός, τότε έχουμε οπωσδήποτε ελευθερία. Ο Θεός δεν υπάρχει διότι δεν μπορεί να γίνει αλλιώς. Υπάρχει, θα πει: «είναι», υποστασιάζεται ελεύθερα. Ένα πρόσωπο είναι αυτό που τον υποστασιάζει. Όπως εγώ ελεύθερα λέω σε κάποιον: «Για εμένα δεν υπάρχουν». Αυτό το πράγμα: Το να μπορείς να λες «υπάρχεις» ή «δεν υπάρχουν», για εμάς είναι παράδοξο. Εάν έχετε διαβάσει «Θέατρο του Παραλόγου» θα δείτε εκεί πόσο έντονος είναι ο προβληματισμός αυτός. Θα δείτε εκεί αυτή την τάση, να αγνοείς και να λες ότι για εμένα δεν υπάρχει αυτός, τον αγνοώ. Είναι το παράλογο, φυσικά, αλλά τόσο βασικό στοιχείο της υπάρξεως. Δεν μπορείς να το αγνοήσεις. Σε μας είναι παράλογο, διότι προηγείται πάντοτε η ύπαρξη ως ουσία, ως αναγκαστική πραγματικότητα. Και το πρόσωπο έρχεται μετά, επειδή αντιδρά σ' αυτή την αναγκαστικότητα, και θέλει να δημιουργήσει ελεύθερα τις δικές του ταυτότητες. Αγνοεί την αντικειμενική ουσία και πραγματικότητα και δημιουργεί ένα παράλογο. Διότι δεν μπορεί. Αυτό το παράλογο είναι η λογική της Τριαδικής Θεολογίας. Η λογική πλέον το παράλογο! Διότι εκεί δεν είναι παράλογο. Είναι ο λόγος κατά τον οποίον υπάρχει ο Θεός. Ο λόγος του Είναι του Θεού. Διότι δεν προπορεύεται, δεν καθορίζει η ουσία την ύπαρξη. Εάν κακοδοξήσουμε ως προς τον Θεό, στο σημείο αυτό, και πούμε ότι η ουσία προπορεύεται, τότε αμέσως, όλες αυτές οι υπαρξιακές συνέπειες εμφανίζονται. Και ο Θεός; Ή εισάγουμε πλέον το παράλογο στον Θεό ή αγνοούμε τον προβληματισμό τον προσωπικό, και τον προβληματισμό της ελευθερίας που δημιουργεί το παράλογο σε μας. Και βέβαια μέχρις ενός σημείου μπορεί να γίνει αυτό, και ζούμε, εν πολλοίς, τον παραμερισμό αυτού του παραλόγου. Αλλά δεν είναι δυνατόν νομίζω, εκτός εάν στερήσουμε την ελευθερία από τον άνθρωπο εντελώς, να του αφαιρέσουμε αυτήν την διαμαρτυρία εναντίον του δεδομένου, του αναγκαστικού δεδομένου της υπάρξεώς του, που σημαίνει προτεραιότητα, όπως είπα, της ουσίας έναντι του προσώπου.

Λοιπόν, εάν ο Θεός υπάρχει διότι υπάρχει ο Πατήρ και όχι διότι υπάρχει η ουσία, τότε έχουμε κι εμείς την ελπίδα, ότι αυτό το παράλογο που ζητούμε, μπορεί να είναι στην πραγματικότητα λογικό, να γίνει λογικό. Η λογική της Θεολογίας επομένως, είναι αντιστροφή ή άρνηση αυτού του παραλόγου. Αυτή η απόλυτη ελευθερία του Θεού, εκφράζεται με το συγκεκριμένο τρόπο της Τριαδικής σχέσεως, και εδώ έχουμε μία άλλη υπαρξιακή συνέπεια, η οποία είναι συνέχεια του

προηγούμενου. Επειδή η ύπαρξη σε μας είναι δεδομένη, και άρα αναγκαστική, η ελευθερία μας ασκείται με αυτό τον διπλό τόπο. Είτε με την αποδοχή της υπάρξεώς μας ελεύθερα, είτε με την άρνηση της υπάρξεώς μας. Να μην μπορώ να αρνηθώ την ύπαρξή μου, να αυτοκτονήσω. Όπως ο Ντοστογιέφσκυ το αναλύει στους «Δαιμονισμένους». Κι έτσι αποδεικνύεις την ελευθερία σου πλήρως. Τότε μόνο αποδεικνύεις την ελευθερία πλήρως, όταν αρνηθείς την ύπαρξή σου.

Λοιπόν για μας υπάρχει η δυνατότητα ν' ασκήσουμε την ελευθερία, υπάρχει ο πειρασμός, εν πάση περιπτώσει, ν' ασκήσουμε την ελευθερία μας αρνητικά, διότι μας είναι δεδομένη η ύπαρξη από κάποιον άλλον, και συνεπώς αντιδρούμε σ' αυτή την ύπαρξη. Στην περίπτωση του Θεού, πώς μπορεί ο Θεός να είναι ελεύθερος; Πώς μπορεί ο Θεός να ασκήσει την ελευθερία Του εάν δεν έχει δεδομένη την ύπαρξή Του; Ένα μόνο τρόπο έχει να την ασκήσει: Καταφατικά, θετικά. Η ελευθερία στο Θεό είναι μονόδρομος, είναι πάντοτε κατάφαση. Δεν μπορεί ο Θεός να πει «όχι». Σε τι να πει «όχι»; Η ελευθερία Του είναι μόνο καταφατική, γι' αυτό η ελευθερία του Θεού εκφράζεται με την Τριαδική Του ύπαρξη. Η ελευθερία του Πατρός εκφράζεται με το να λέει «ναι» στον Υιό, ο Υιός να λέει «ναι» στον Πατέρα. Το «ναι – ναι» που λέει ο Παύλος, ότι ο Χριστός μας έφερε το «ναι» (Β' Κορινθίους 1/α' 19). Το όχι δεν μπορείς να το πεις μέσα στα πλαίσια της ελευθερίας, η οποία δεν προκαλείται από το δεδομένο της υπάρξεως, δεν είναι δεδομένη από έξω. Και δεν μπορεί στον Θεό τίποτα να δοθεί έξωθεν. Μα και ο ίδιος ο Εαυτός Του, η ίδια η ύπαρξή Του, δεν είναι αποτέλεσμα της ουσίας Του. Συνεπώς δεν είναι καν υποχρεωτική η ύπαρξή Του. Αλλιώς δεν θα ήταν ελεύθερος. Εμείς, εάν μας στερήσουν την δυνατότητα να λέμε «όχι», παύουμε να είμαστε ελεύθεροι. Διότι για εμάς, επειδή είναι δεδομένη η ύπαρξη, πρέπει να έχουμε την δυνατότητα να λέμε «όχι» σε οτιδήποτε μας δοθεί έξωθεν. Αλλά στον Θεό, δεν υπάρχει δυνατότητα εκλογής, δεν ασκείται η ελευθερία από τον Θεό ως εκλογή. Ασκείται θετικά και μόνο ως Αγάπη, με την έννοια την καταφατική. Τώρα αυτό αν το μεταφέρετε στην ανθρώπινη ύπαρξη, όπως αυτή πραγματώνεται πλέον κατ' εικόνα του Θεού, ή όπως αυτή μας φανερώθηκε στον Χριστό, ή όπως αυτή εσχολογικά θα πραγματοποιηθεί στην κατάσταση της θεώσεως, θα δείτε ότι και εκεί η ελευθερία, - και το αναπτύσσει ο άγιος Μάξιμος αυτό πολύ, - η ελευθερία είναι μονόδρομος. Μόνο θετική. Δεν είναι η ελευθερία το ναι και το ου. Είναι μόνο το ναι. Το σχετικό χωρίο είναι πολύ αποκαλυπτικό στην Β' προς Κορινθίους. Όπως λέει ο Παύλος εκεί, *«Ιησούς Χριστός ο εν υμίν δι' ημών κηρυχθείς, ούκ εγένετο ναι και ου, αλλά ναι εν αυτώ γέγονε»* (Β' Κορινθίους 1/α' 19). Το «ναι» του Θεού και το «ναι» του Χριστού είναι η ελευθερία πλέον, της καταφάσεως. Από το Τριαδικό δόγμα πηγάζει, φωτίζεται μάλλον, και αυτή η πλευρά της υπάρξεως που λέγεται ελευθερία. Και πώς φωτίζεται; Με ποιο συμπέρασμα; Το συμπέρασμα είναι ότι ένας τρόπος μόνο υπάρχει για να ασκηθεί η ελευθερία, για να δείξεις ότι είσαι ελεύθερος, και αυτός είναι η Αγάπη. Η θετική δηλαδή, η

κατάφαση ως προς ένα άλλο ον, άλλο εκτός του εαυτού σου. Ελεύθερα να πεις ότι αναγνωρίζω ότι αυτό υπάρχει για μένα και ότι γίνεται μέρος της υπάρξεώς μου.

Έτσι υπάρχει η Τριάς. Ο Πατήρ ελεύθερα καταφάσκει ότι θέλει να έχει Υιόν, και έχει Υιόν ελεύθερα. Ασκή την ελευθερία Του ο Θεός όταν γεννά τον Υιόν ο Πατήρ και όταν εκπορεύει το Πνεύμα. Και την ασκεί υπό μία και μόνο μορφή: Ως αγάπη, ως καταφατική ενέργεια, και όχι ως αρνητική. Η αρνητική ελευθερία Του θα ήταν να μπορούσε να πει ότι δεν υπάρχει ο ίδιος, ν' αρνηθεί τον εαυτό Του. Αλλά αυτό θα το έλεγε μόνο εάν η ουσία προπορευόταν, και καθόριζε την ύπαρξή Του.

Έτσι λοιπόν δημιουργείται ένας τρόπος υπάρξεως και για τον άνθρωπο που συνίσταται στο να εκφράζουμε, να πραγματοποιούμε την ελευθερία μας θετικά, ως αγάπη, και όχι αρνητικά. Αυτή είναι «η ομοίωσις Θεώ». Η εικόνα του Θεού πραγματοποιείται, ολοκληρώνεται, ακριβώς σε αυτό το αυτεξούσιο, του ανθρώπου, το οποίο έχει μεν την δυνατότητα να λέει όχι, αλλά όταν λέει ναι, τότε ασκεί την ελευθερία θεοπρεπώς. Έτσι φθάνει κανείς και σ' αυτούς τους μεγάλους θεογνώστες και ανθρωπογνώστες συγχρόνως, που είναι οι μοναχοί, οι οποίοι ξεκινούν, στηρίζουν όλη την ύπαρξη, επάνω στο κόψιμο του ιδίου θελήματος, και στο «ναι» προς τον άλλον, προς τον γέροντα.

Όλα αυτά είναι αποκαλυπτικά της Τριαδικής Θεολογίας από την πλευρά της βιώσεως, για την οποία μιλήσαμε στα πρώτα μαθήματα. Βλέπετε ότι ο Θεός πλέον για τον οποίον εμείς οι θεολόγοι μιλούμε δογματικά και δυσκολευόμαστε να βγάλουμε νόημα απ' όλα αυτά, είναι μια πολύ απλή εμπειρία για έναν άγιο. Αυτός ίσως να μη μπορεί να τα διατυπώσει έτσι όλα, με αυτό τον τρόπο που τα λέμε εμείς. Αλλά εάν προσέξετε αυτά που σας είπα τώρα, που ανέλυσα τις υπαρξιακές συνέπειες του Τριαδικού δόγματος, θα δείτε αμέσως, ότι αυτά ένας άγιος, τα καταλαβαίνει αμέσως, τα ζει.

Δ. ΣΥΜΠΛΗΡΩΜΑ

1. Διακρίσεις των Καππαδοκών στο «είναι» του Θεού

Υπάρχουν λεπτές διακρίσεις στο «τι είναι» του Θεού, οι οποίες πριν τους Καππαδόκες δεν υπήρχαν. Π.χ. η διάκριση μεταξύ ουσίας από το ένα μέρος και υποστάσεως από το άλλο, είναι κάτι που δεν το έχουμε, δεν το βλέπομε πριν τους Καππαδόκες πατέρες. Στον Άγιο Αθανάσιο ουσία και υπόσταση δεν είναι το ίδιο. Και στην σύνοδο Αλεξανδρείας (360) και εκεί εναλλάσσονται αυτοί οι όροι, ουσία και υπόσταση. Επομένως, η πατερική θεολογία έχει την ιστορία της. Δεν είναι μονολιθική, δεν τους βάζουμε τους Πατέρες όλους έτσι σε ένα πηγάδι. Και αντλούμε από 'κει ευκαιρώς, ακαιρώς ό,τι μας συμφέρει. Για να φτιάξουμε μια δογματική θέση, πρέπει να παρακολουθούμε την ιστορία και τις ιστορικές εξελίξεις και επαναλαμβάνω ότι, πριν από τους Καππαδόκες πατέρες δεν έχουμε αυτές τις λεπτές διακρίσεις, οι οποίες είναι έκτοτε ουσιαστικές για τη Δογματική.

Κυρίως η διάκριση μεταξύ φύσεως από το ένα μέρος ή ουσίας, και υποστάσεως ή προσώπου από το άλλο. Τι σημαίνουν λοιπόν αυτοί οι όροι; Για να το δούμε αυτό το κάπως δύσκολο και πολύπλοκο θέμα, θα κάνουμε δύο βασικές παρατηρήσεις, θα κάνουμε δύο είδη διακρίσεων στην οντολογία, τα οποία πάλι οι Καππαδόκες πατέρες εισηγούνται. Οι διακρίσεις αυτές αφορούν στον τρόπο τον οποίο αναφερόμεθα στο «είναι» του Θεού, στην ύπαρξη του Θεού και είναι διακρίσεις οι οποίες δεν είναι αυθαίρετες αλλά έχουν το αντίκρισμά τους στη φιλοσοφία.

Στην πρώτη ομάδα διακρίσεων είναι οι εξής τρόποι, με τους οποίους αναφερόμεθα στο «είναι» γενικά και το εφαρμόζουμε στο είναι του Θεού.

Πρώτα είναι αυτό που ονομάζουν οι Καππαδόκες «ότι εστί». Το ότι εστί ο Θεός, είναι μια θέση που δηλώνει απλώς και μόνο ότι υπάρχει ο Θεός. Είναι ο τρόπος με τον οποίο καταφάσκουμε την ύπαρξη του Θεού και αποκλείουμε την ανυπαρξία του.

Ο δεύτερος τρόπος με τον οποίο αναφερόμεθα στο «είναι» του Θεού και στο «είναι» γενικά θα έλεγε κανείς, είναι το «τι εστί». Και αυτό στην περίπτωση του Θεού αναφέρεται στην ουσία του Θεού. Π.χ. εάν αναφερθούμε σε οτιδήποτε υπαρκτό αντικείμενο - σ' αυτό το τραπέζι - άλλο είναι να πούμε ότι το τραπέζι υπάρχει, είναι το «ότι εστί» (και μ' αυτό τον τρόπο αποκλείουμε το να μην υπάρχει το τραπέζι), και άλλο είναι να πούμε τι είναι το τραπέζι «τι εστί». Το «τι εστί», σύμφωνα με την πάγια αντίληψη της Ελληνικής Φιλοσοφίας, αναφέρεται στην ουσία του τραπέζιού. Το «τι εστί» λοιπόν είναι η ουσία.

Υπάρχει και ένας τρίτος τρόπος αναφοράς στα όντα και αυτός είναι κατά τους Καππαδόκες πατέρες το «όπως εστί», το οποίο μπορεί να λεχθεί απλώς, πως εστί,

και το οποίο δηλώνει αυτό που οι Καππαδόκες πατέρες ονομάζουν τρόπο υπάρξεως. Ο τρόπος με τον οποίο υπάρχει αυτό το ον. Θα το δούμε αναλυτικά αυτό αμέσως και ειδικότερα με αναφορά στο είναι του Θεού.

Η διάκριση μεταξύ του «τι εστί» και του «πώς ή όπως εστί» τονίζεται από τους Καππαδόκες πατέρες και εισάγεται στην πατερική Θεολογία. Γίνεται το αντικείμενο, θα έλεγε κανείς, εκμεταλλεύσεως με την καλή έννοια, από το δημιουργικό μυαλό του Αγίου Μάξιμου Ομολογητού και στον Άγιο Μάξιμο, αυτά αντιστοιχούν το «τι εστί» με το «λόγο του είναι», και το «πώς ή όπως εστί» με τον «τρόπο του είναι». Ο Αγ. Μάξιμος στην περίπτωση αυτή ακολουθεί τους Καππαδόκες Πατέρες, οι οποίοι πρώτοι εισηγούνται σαφώς αυτές τις διακρίσεις και εμβαθύνει περισσότερο και με την δημιουργική του σκέψη προωθεί το θέμα αυτό της οντολογίας περισσότερο.

Εκείνο που μας ενδιαφέρει είναι να δούμε, τι σημαίνουν αυτές οι τρεις διακρίσεις και πώς εφαρμόζονται στην περίπτωση του Θεού. Και πρώτα ας κοιτάξουμε το «ότι εστί». Το «ότι εστί» δηλώνει όπως είπα, το αδιαμφισβήτητο γεγονός ότι ο Θεός υπάρχει. Σημειωτέον ότι στην πατερική Θεολογία δεν έχουμε το πρόβλημα, εάν ο Θεός υπάρχει ή δεν υπάρχει, όπως το έχουμε σήμερα κυρίως με την εμφάνιση του αθεϊσμού, διότι και στην Ελληνική φιλοσοφία, η οποία ήταν ο κυριότερος αντίπαλος της πατερικής Θεολογίας δεν τίθεται ποτέ το θέμα με την μορφή του αν υπάρχει ή δεν υπάρχει Θεός. Οι Επικούρειοι ίσως κατά κάποιο τρόπο να έθεσαν υπό αμφισβήτηση την ύπαρξη του Θεού, αλλά ήταν στο περιθώριο κατά κάποιον τρόπο και η κύρια έτσι μάζα της Ελληνικής Φιλοσοφίας θεωρούσε ως δεδομένο ότι υπάρχει ο Θεός. Δεν ήταν, λοιπόν, το «ότι εστί» υπό συζήτηση και αμφισβήτηση. Εκείνο που είναι σημαντικό είναι ότι στην πατερική Θεολογία και κατ' επέκταση και στη δογματική μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε το ρήμα «είναι» προκειμένου περί του Θεού. Γιατί είναι σημαντικό αυτό; Είναι σημαντικό πρώτα ιστορικά, διότι στην εποχή των πατέρων με τον Νεοπλατωνισμό είχε εισαχθεί ένας άκρος αποφασισμός ως προς την οντολογία και αυτή είναι ίσως γνωστή σε πολλούς από σας, η θέση των Νεοπλατωνικών και του Πλωτίνου που εμφανίζεται με την φράση «επέκεινα της ουσίας».

Το «εν» που αντιπροσωπεύει θα έλεγε κανείς το αντίστοιχο του Θεού στο Νεοπλατωνισμό, είναι επέκεινα της ουσίας. Δεν μπορούμε να το ταυτίσουμε με το είναι, δεν μπορούμε το είναι να το χρησιμοποιήσουμε προκειμένου περί του ενός. Το χρησιμοποιούμε για την κατώτερη βαθμίδα, την παρακάτω βαθμίδα από το «εν» και συνεπώς έχουμε θα έλεγε κανείς μια αδυναμία χρησιμοποίησεως της οντολογίας προκειμένου περί του ενός. Αυτήν την τοποθέτηση θα έλεγε κανείς της αποφαστικής Θεολογίας που, όπως σας είπα, είναι Νεοπλατωνική, τη βλέπει κανείς και αλλού, όχι με την Νεοπλατωνική της μορφή, αλλά εν πάση περιπτώσει βλέπει κανείς την τάση αυτή.

Τα συγγράμματα αυτά φέρουν το όνομα του Διονύσου του Αρεοπαγίτη. Και εκεί χρησιμοποιούνται φράσεις όπως υπερούσιος κτλ για να δηλώσουν ακριβώς ότι το είναι του Θεού, ότι ο Θεός, είναι πάνω, κείται επάνω από κάθε κατηγορία που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε οντολογική. Αυτό γιατί; Διότι ερμηνεύουν τώρα το «επέκεινα της ουσίας» με την έννοια του ότι όλες οι κατηγορίες που χρησιμοποιούμε, όλα τα ονόματα που χρησιμοποιούμε είναι παρμένα από την εμπειρία των κτιστών, από την πραγματικότητα των κτιστών.

Όντως και συνεπώς για να εφαρμοσθούν εις τον Θεό, θα πρέπει να υπερβεί κανείς την φύση τους την κοινή. Συνεπώς θα έλεγε κανείς ότι αυτό σημαίνει, ότι δεν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε οντολογία για το είναι του Θεού. Αλλά αυτό θα ήταν λάθος. Διότι στην πατερική παράδοση (και το βλέπουμε σαφώς στους Καππαδόκες πατέρες), ο αποφατισμός δεν υπερβαίνει την οντολογία, δεν υπερβαίνει το είναι. Υπάρχει ένα σημαντικό χωρίο του Αγίου Βασιλείου στο έργο του «περί του Αγίου Πνεύματος» που λέγει ότι, αναφερόμενος στο: ην-εν αυτή-ην ο λόγος κλπ, αυτό το «ην» λέγει, όσο και αν αναδράμεις την διάνοια δεν μπορείς να υπερβείς το ην. Δεν μπορείς να φθάσεις πέρα από το ην, πέρα από το είναι. Το ρήμα «είναι» συνεπώς, το ότι ο Θεός είναι, το «ότι εστί» όχι μόνο επιτρέπεται προκειμένου περί του Θεού στην Θεολογία, στην οντολογία αλλά και κυριολεκτείται μόνο στην περίπτωση του Θεού. Και απόδειξη του ότι κυριολεκτείται στην περίπτωση του Θεού, το είναι, (η οντολογία), είναι το γεγονός ότι χρησιμοποιείται από τους πατέρες η έκφραση ότι «ο Θεός είναι το όντως ην». Δεν είναι πέραν, υπεράνω του είναι. Αυτός είναι το γνήσιο το όντως αληθινό είναι.

Ήδη στο δεύτερο αιώνα στον Ιουστίνο υπάρχει σαφής αυτή η χρήση. Αργότερα με βάση την έκφραση της Αγίας Γραφής της Παλαιάς Διαθήκης «εγώ ειμί ο ων» χρησιμοποιείται από τους Πατέρες πάλι για να δηλωθεί ότι ο Θεός είναι το «όντως ον» αυτός που έχει πραγματική ύπαρξη και περνάει αυτό μέσα στην καρδιά της Εκκλησίας, η οποία καρδιά με το νου μαζί εκφράζεται κυρίως στην Λειτουργία της Εκκλησίας. Η Λειτουργία της Εκκλησίας, η Θεία Ευχαριστία, ενώνει νου και καρδιά. Και η αναφορά στον Θεό εκεί δεν είναι φιλοσοφική, εμπεριέχει το στοιχείο της λατρείας της προσωπικής σχέσης της προσευχής.

Ο Θεός ως είναι, ως ο Ων, είναι αυτός που μπορούμε να του απευθυνόμεθα, να του μιλούμε στην προσευχή και μάλιστα στην Θεία Ευχαριστία, μέρος στην ευχή της αναφοράς, στην αρχή μάλιστα υπάρχει αυτή η δήλωση, η επίσημη δήλωση της Εκκλησίας, ότι ο Θεός είναι το πραγματικό, το αληθινό είναι. Άξιον και δίκαιον σε υμνείν σε ευλογείν σοι ευχαριστείν σε προσκυνείν εν παντί τόπω της Δεσποτίας σου. Συ γαρ ει Θεός ανέκφραστος, απερινόητος, άόρατος, ακατάλητος αεί ων ωσαύτως ων». Η έκφραση «ωσαύτως ων» είναι γνωστή από τον Πλάτωνα ακόμη. Περιγράφεται ο ορισμός του είναι, του όπως, και δηλώνει ακριβώς το αμετάβλητο,

αυτό που δεν αλλάζει. Το είναι λοιπόν πρέπει να είναι σταθερό, γιατί για τους αρχαίους Έλληνες ήταν πρόβλημα πάντοτε η φθορά. Και για ποιον δεν είναι;

Η φθορά και ο θάνατος αποδεικνύει τα όντα μη όντα, ψευδή απατηλά, δεν μπορείς δύο φορές να πηδήσεις το ίδιο το ποτάμι, τη στιγμή που το ονομάζει άξιο, αυτός είναι ο Άξιος. Ποια είναι η ουσία του Άξιου, ποιο είναι το σταθερό του, αφού αλλάξει διαρκώς και ποιος είναι ο καθένας μας, όταν πιστέψει στη φθορά και τελικά στον θάνατο. Και το μη είναι διεισδύει μέσα στα όντα και συνεπώς τα κάνει μη αληθινά. Αναζητούμε λοιπόν στην οντολογία, στο είναι, τη σταθερότητα το «ωσαύτως αεί και ωσαύτως είναι» και το βρίσκουμε αυτό μόνο στον Θεό. Και το ομολογούμε στην Θεία Ευχαριστία και στην Λειτουργία στην ώρα της αναφοράς στην λειτουργία του Μ. Βασιλείου. Στην ευχή της αναφοράς που αρχίζει μετά το άξιον και δίκαιον. Αρχίζει μάλιστα με την έκφραση «ο ων» «Δέσποτα Θεέ και Κύριε Παντοκράτωρ...». Είναι λοιπόν έξω όχι μόνο από την Θεολογία της Εκκλησίας αλλά και από τη ζωή της Εκκλησίας, το να υποστηρίζει κανείς ότι δεν έχουμε οντολογία στην αναφορά μας στον Θεό. Αντιθέτως δεν μπορούμε να αναφερθούμε στον Θεό, χωρίς την έννοια του όντος, του αληθινού όντος, του όντως όντος και αυτό ακριβώς σημαίνει το «ότι εστί». Το «ότι εστί» λοιπόν δεν αμφισβητείται. Δεν είναι θέμα αποφαιτικής Θεολογίας. Το γνωρίζουμε, μάλιστα δε ο Αγ. Γρηγόριος ο Θεολόγος, ο οποίος σαφώς στο δεύτερο λόγο του τον Θεολογικό αναφέρεται στο «ότι εστί» και λέει ότι αυτό δεν μπορεί να το αμφισβητήσει κανείς. Είναι σαφές και από την μελέτη ακόμη και της φύσεως.

Ενώ λοιπόν στο «ότι εστί» δεν έχουμε άγνοια και αποφατισμό με την έννοια την οντολογική, στο «τι εστί» τα πράγματα αλλάζουν, το «τι εστί» δηλώνει όπως είπαμε την ουσία. Και εκεί ο Άγιος Γρηγόριος διακρίνοντας το «τι εστί» από το «ότι εστί» τονίζει ότι δεν μπορούμε να γνωρίσουμε την ουσία του Θεού. Το «τι εστί» του Θεού το αγνοούμε. Μάλιστα, εκεί προσπαθεί να δείξει πόσο δύσκολο είναι να γνωρίσουμε το τι, τη φύση, την ουσία οποιουδήποτε όντος. Και εκεί στο δεύτερο Θεολογικό του λόγο δείχνει πόσο δύσκολα είναι να γνωρίζουμε τα μυστήρια της φύσης, τα μυστήρια του ανθρώπου, το μυστήριο του ανθρώπινου οργανισμού. Όλα αυτά που αναφέρονται στο «τι εστί» υπερβαίνουν τη σύλληψη του ανθρώπινου νου. Πόσο μάλλον λέει το «τι εστί», δηλαδή η φύση, η ουσία του Θεού. Εκεί κανείς δεν μπορεί να τη γνωρίσει την ουσία. Μα, οι άγγελοι που είναι και αυτοί νοερά όντα; Ούτε αυτοί. Οι άγιοι που είναι κεκαθαρμένοι από την αμαρτία και τα πάθη; Ούτε αυτοί.

Την ουσία του Θεού ουδείς τη γνωρίζει. Η ουσία πάντως δηλώνει - θα δούμε στη συνέχεια και θα τα αναλύσουμε περισσότερο - αυτό το σταθερό και αμετάβλητο σε οποιοδήποτε ον. Γι' αυτό ο Άγιος Μάξιμος, όπως είπαμε, χρησιμοποιεί την έννοια του λόγου της φύσεως για να δηλώσει το αμετάβλητο και σταθερό σε κάθε ον, αυτό που κάνει δηλαδή να είναι αληθινό να υπάρχει. Διότι αλλιώς, αν του αφαιρέσεις τη

σταθερότητα κινδυνεύεις να του αφαιρέσεις την αληθινή ύπαρξη. Θυμηθείτε πάντοτε αυτό που σας είπα ότι η φθορά αποτελεί τη γελοιοποίηση του όντος, το ψεύτισμα του όντος. Το αποδεικνύει απατηλό και ψευδές. Για αυτό η οντολογία φέρεται πάντοτε προς την σταθερότητα των όντων. Και για αυτό ο Μάξιμος, χρησιμοποιεί την έννοια «του λόγου της φύσεως» για να δηλώσει το τι σε κάθε ον είναι σταθερό και αμετάβλητο.

Αυτός είναι ο «λόγος» και αυτό το διακρίνει από τον τρόπο, ο οποίος είναι μεταβλητός, ο τρόπος του είναι, ο τρόπος της φύσεως, είναι μεταβλητός, ο λόγος της φύσεως ανταποκρίνεται στο «τι εστί», στην ουσία. Και θα δούμε περισσότερα για αυτό ευθύς αμέσως.

Η τρίτη κατηγορία, ο τρίτος τρόπος αναφοράς είναι το «όπως εστί» ή «πώς εστί». Είναι ίσως το πιο σημαντικό για την Θεολογία, διότι εδώ μπορούμε να κάνουμε λόγο για τα το «πώς εστί» ο Θεός. Κι αυτό οι Καππαδόκες Πατέρες το ονομάζουν τρόπο υπάρξεως του Θεού και διακρίνουν τρεις τρόπους υπάρξεως που αντιστοιχούν στα τρία Πρόσωπα της Αγίας Τριάδας. Ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα δεν δηλώνουν το τι του Θεού, που είναι η ουσία του και για το οποίο φυσικά δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο, δηλώνουν το πώς του Θεού.

β. Ουσία, Ενέργεια και Πρόσωπο

Είδαμε τρεις βασικές διακρίσεις στην ορολογία, οι οποίες αναλύονται ακόμα περισσότερο με άλλες τρεις διακρίσεις που συναντάμε στους Καππαδόκες Πατέρες και κυρίως στον Άγιο Γρηγόριο τον Θεολόγο. Οι διακρίσεις αυτές γίνονται με την εξής αφορμή. Οι Αρειανοί και μάλιστα οι Ευνομιανοί έθεσαν το ζήτημα στους Ορθόδοξους: Ο Υιός είναι δηλωτικός της ουσίας ή της ενέργειας του Θεού; Εάν έλεγαν οι Ορθόδοξοι ότι είναι δηλωτικός της ουσίας τότε δεν θα μπορούσαν να τον διακρίνουν από τον Πατέρα. Εάν έλεγαν ότι είναι όνομα ενέργειας τότε κινδύνευαν να δεχθούν ότι πρόκειται για κτίσμα. Μπροστά σ' αυτή την πίεση ο Αγ. Γρηγόριος στον τρίτο Θεολογικό του λόγο τονίζει ότι ο Υιός δεν είναι ούτε ουσίας ούτε ενέργειας όνομα αλλά όνομα σχέσεως. Αλλά είναι πολύ ενδιαφέρον να δούμε πως διακρίνονται, πως ορίζονται αυτά τα τρία ονόματα.

Ο Αγ. Γρηγόριος ο Θεολόγος στο ίδιο σημείο αναφερόμενος σ' αυτές τις τρεις διακρίσεις δίνει και τους ορισμούς του καθενός. Πρόκειται για λεπτές φιλοσοφικές έννοιες. Αλλά είναι πολύ σημαντικές οι διακρίσεις αυτές.

Ουσία λέει είναι κάτι «των καθε αυτών υφεστηκότων». Κάτι δηλ. για το οποίο μπορεί να γίνει λόγος ατομικά με αναφορά μόνο σ' αυτό το αυθυπόστατο. Η ουσία του Θεού μπορεί να νοηθεί μόνη της. Αυτό θα πει «των καθε αυτών υφεστηκότων».

Η ενέργεια λέγει «είναι των εν ετέρω θεωρουμένων» ότι νοείται και βρίσκεται σε κάτι άλλο. Θα έλεγε κανείς ότι αυτό το «εν ετέρω» θεωρούμενον, το συμβεβηκώς, όπως το ονομάζουμε, - γνωστό από την Ελληνική Φιλοσοφία - οδηγεί και αυτό στην έννοια της σχέσεως. Παρ' όλα αυτά όπου αναφέρεται στο πρόσωπο ή στην υπόσταση και τα ονομάζει σχέση, το αντιδιαστέλλει σαφώς και από την ουσία και από την ενέργεια. Το πρόσωπο ή η υπόσταση δεν είναι ούτε ουσία ούτε ενέργεια. Τι είναι; Για να δούμε τι είναι, πρέπει να δούμε σε αναφορά με τα άλλα δυο, τι δεν είναι. Να δούμε εάν η ουσία είναι το αυθυπόστατο και καθαυτό υφεστηκώς και μπορεί επομένως να γίνει λόγος για την ουσία ενός όντος αυτής καθεαυτής. Ο Θεός είναι θεία ουσία. Η θεία ουσία δεν είναι ανάγκη να συνδεθεί στη σκέψη μας με μια άλλη ουσία για να κάνουμε λόγο για την ουσία. Αφού δεν είναι ουσία, το πρόσωπο, είναι κάτι που δε νοείται μόνο του, δεν νοείται καθαυτό, δεν είναι το «καθαυτό υφεστηκώς». Εάν ήταν το «καθαυτό υφεστηκώς» θα ήταν ουσία. Για να μην είναι λοιπόν ουσία, δεν νοείται μόνο του. Δεν μπορούμε να το απομονώσουμε. Για να κάνεις λόγο περί αυτού, θα πρέπει να αναφερθείς συγχρόνως και σε κάποιο άλλο ον. Δεν μπορείς μόνο σ' αυτό να αναφερθείς. Ενώ στην ουσία μπορείς να αναφερθείς μόνο σε μια ουσία. Σ' ένα πρόσωπο ή μια υπόσταση δεν μπορείς να αναφερθείς. Από την άλλη μεριά δεν είναι και ενέργεια. Και γιατί δεν είναι ενέργεια; Διότι δεν κοινωνείται με άλλα όντα., έτσι ώστε να μπορούμε να το βρούμε και αλλού. Κοιτάξτε τώρα αυτό το μυστηριώδες κατασκευάσμα.

Απ' τη μια μεριά χωρίς κοινωνία με άλλα όντα, χωρίς σχέση, δεν μπορεί να υπάρχει το πρόσωπο. Από την άλλη μεριά αυτό που είναι πρόσωπο δεν μπορεί να υπάρχει σε ένα άλλο πρόσωπο. Ενώ η ενέργεια μπορεί να υπάρχει. Και η ενέργεια μπορεί να είναι κοινή. Και η φύση και η ουσία είναι κοινή. Όμως η ουσία μπορεί λογικά να καθορισθεί και μόνη της.

Αυτό είναι το δηλωτικό της ουσίας. Το πρόσωπο, λοιπόν, η υπόσταση δηλώνει μια ταυτότητα, ένα ον, το οποίο ενώ δεν μπορεί να υπάρξει μόνο του, δεν μπορεί να νοηθεί μόνο του, συγχρόνως δεν μπορεί να ευρεθεί και αλλού. Ενώ δεν μπορεί να υπάρξει μόνο του, συγχρόνως, δεν μπορεί να ευρεθεί αλλού εκτός του εαυτού του. Είναι δηλαδή τόσο μοναδικό, τόσο ανεπανάληπτο, τόσο το ίδιο, αυτό που είναι ο εαυτός του, ώστε κανένας άλλος δεν μπορεί να είναι αυτό που είναι αυτό. Ο Πατήρ δεν μπορεί να είναι ο Υιός ούτε Πνεύμα. Ο Υιός δεν μπορεί να είναι Πατήρ ούτε Πνεύμα. Οι έννοιες Πατήρ, Υιός και Πνεύμα δηλώνουν υποστάσεις, πρόσωπα, είναι τόσο μοναδικές και ανεπανάληπτες, που το παράδοξο και πολύ σημαντικό είναι ότι δεν ευρίσκονται ούτε εκεί στα όντα με τα οποία, εάν δεν έχουν σχέσεις, δεν βρίσκονται εις σχέση, δεν υπάρχουν. Διότι ο Πατήρ εάν δεν βρίσκεται εις σχέση με τον Υιό παύει να υπάρχει. Εντούτοις δεν είναι Υιός.

Αυτό είναι το πρόσωπο, η ταυτότητα που πηγάζει από σχέση, από κοινωνία και η οποία καταλήγει σε ακοινωνήτα όντα με την έννοια ότι δεν μπορεί να βρεθεί το ένα

ον μέσα στο άλλο, αλλά ούτε και χωρίς σχέση με το άλλο, διότι όταν διακοπεί η σχέση, διακόπτεται η ύπαρξη του προσώπου. Λοιπόν, εάν το πρόσωπο ή η υπόσταση δεν είναι ούτε ουσία ούτε ενέργεια, τότε πρέπει να μην είναι ούτε αυθυπόστατο, δηλαδή να μπορεί να γίνει λόγος για αυτό, αυτό καθ' εαυτό, χωρίς αναφορά σε κάτι άλλο, αλλά ούτε και ενέργεια, με την έννοια ότι μπορεί να βρεθεί αυτό σε κάτι άλλο.

Π.χ. η ενέργεια του Θεού. - Ας πάρουμε μια απ' τις ενέργειες - τη δύναμή Του. Η δύναμη ως ενέργεια μπορεί να ευρεθεί και στα τρία πρόσωπα και βρίσκεται και στα τρία πρόσωπα. Ακόμη βρίσκεται και εκτός, ενεργεί και εκτός του Θεού. Και αυτό είναι το συμβεβηκός, αυτό που μπορούμε να το βρούμε και εκτός της ουσίας, η οποία έχει την ενέργεια, ενώ η ουσία διακρίνεται από την ενέργεια κατά το ότι δεν μπορούμε να τη βρούμε εκτός αυτής της ουσίας. Δεν μπορούμε την ουσία του Θεού να τη βρούμε στην κτίση. Μπορούμε όμως να βρούμε την ενέργεια του Θεού στη κτίση. Η ενέργεια είναι κάτι το οποίο κοινωνείται και εκτός της ουσίας. Η ουσία δεν μπορεί, δηλώνει το αυθυπόστατο, δεν μπορεί να κατηγορηθεί εκτός εαυτής. Παύει να είναι ουσία αυτού του όντος.

Το πρόσωπο κοινωνείται; Και ναι και όχι. Το πρόσωπο δεν μπορεί να υπάρξει, αν δεν υπάρχει κοινωνία και σχέση, δηλαδή αναφορά, προς άλλα πρόσωπα. Ένα πρόσωπο ίσον κανένα πρόσωπο. Μια ουσία εντάξει, και μια ενέργεια, ως αναφορά προς τα αποτελέσματά της. Ένα πρόσωπο, μια υπόσταση ίσον κανένα πρόσωπο. Άρα χρειάζεται κοινωνία για να έχουμε τα πρόσωπα. Αλλά στην κοινωνία αυτή, το κάθε πρόσωπο έχει τις λεγόμενες υποστατικές ιδιότητες (τις ιδιότητες τις προσωπικές), οι οποίες δεν κοινωνούνται. Δεν μπορεί να μεταδώσει ο Πατήρ την πατρότητα Του στον Υιό, ούτε την ιδιότητά Του. Αυτές οι υποστατικές ιδιότητες, που είναι ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα ή η αναγεννησία, η γέννηση και το εκπορευτό. Αυτά δεν κοινωνούνται, δεν μεταδίδονται. Γιατί; Διότι καθένας από τα πρόσωπα είναι μοναδική και ανεπανάληπτη ταυτότητα. Έτσι και υποκατασταθεί με κάτι άλλο, παύει να είναι η ταυτότητα η μοναδική. Γι' αυτό ως προς τη σχέση αυτή, η οποία δηλώνει την υπόσταση ή το πρόσωπο χρησιμοποιείται από τους πατέρες ή τους Καππαδόκες η έκφραση «το ίδιον».

Εκ πρώτης όψεως, «το ίδιον» φαίνεται να συγκρούεται με τη σχέση. Αφού ορίζουμε το πρόσωπο ως σχέση, πώς μπορούμε να το ορίζουμε συγχρόνως και ως ίδιον; Εντούτοις, «το ίδιον» πηγάζει από τη σχέση. Η σχέση είναι τέτοια που δημιουργεί ίδιον, που δημιουργεί μοναδικότητα, ίδιο, ακοινωνήτο, που δεν μπορεί να κοινωνηθεί. Χωρίς όμως την κοινωνία με τα άλλα πρόσωπα, χωρίς τη σχέση δεν μπορεί να υπάρξει αυτό το ίδιο. Κι έτσι κάθε πρόσωπο της Αγίας Τριάδος είναι μοναδικό, ανεπανάληπτο, αναντικατάστατο, ακριβώς διότι βρίσκεται σε αδιάκοπη κοινωνία και σχέση με άλλα πρόσωπα. Έτσι, αν κόψετε τη σχέση, χάσατε την υπόσταση. Επομένως, η κοινωνία είναι προϋπόθεση της υποστάσεως. Απ' την άλλη

μεριά, η κοινωνία αυτή δημιουργεί ιδιότητα, ίδια όντα, τα οποία έτσι και τα κοινωνήσετε, μεταδώσετε τις ιδιότητες του ενός στο άλλο τα χάνετε. Αυτά είναι οι βασικοί όροι και ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιούνται αυτοί οι όροι στην Πατερική Θεολογία.

Θα δούμε ποιες είναι οι βασικές αρχές στην εφαρμογή των όρων αυτών στην Τριαδολογία. Διότι καλά είναι όλα αυτά που είπαμε και ένας φιλόσοφος μπορεί να τα βρει κατά κάποιο τρόπο κατανοητά. Όταν όμως τα εφαρμόσουμε στην Τριαδολογία, τότε αρχίζει να διακόπτεται η συνέχεια της Ελληνικής Φιλοσοφίας.

Λοιπόν, ποιες βασικές αρχές εισάγουν οι πατέρες στην χρήση αυτών των όρων, τους οποίους αναλύουμε κατά την εφαρμογή τους στη Δογματική και κυρίως στο Δόγμα περί Θεού;

Πρώτη αρχή, την αναφέραμε ήδη προηγουμένως είναι ότι, το «τι» η ουσία ή η φύση δεν γνωρίζεται, δεν συλλαμβάνεται, δεν καταλαμβάνεται από τον νου. Και αυτό, βέβαια, κατά κάποιο τρόπο ο Νεοπλατωνισμός το δέχθηκε. Αλλά αποτελεί βασική αρχή της Ελληνικής Φιλοσοφίας, της Ελληνικής σκέψεως, ότι την ουσία των όντων την γνωρίζουμε και μπορούμε να τη γνωρίσουμε με το νου, ο οποίος συλλαμβάνοντας τις ιδέες, οδηγείται στην ουσία των όντων.

Δηλαδή, για να γνωρίσω αυτό το τραπέζι στην ουσία του, στο «τι εστί», κατά την Ελληνική Φιλοσοφία, εάν μεν έχω πλατωνικές προδιαθέσεις, θα αναζητήσω την ιδέα του τραπέζιου, το ίδιο το τραπέζι. Το ίδιο το τραπέζι, όσο βέβαια και αν υπερβαίνει το πραγματικό τραπέζι, εντούτοις με το νου μου, ο οποίος νους υπερβαίνει τα όντα, τα όντα τα αντικειμενικά τα αποκαλυπτικά όντα, με το νου μου μπορώ να το πιάσω το ιδεατό τραπέζι. Όσο βέβαια ο νους μου είναι καθαρός, καθαρμένος από τα υλικά τόσο μπορεί να φθάσει και να συλλάβει τα νοερά, τα ιδεατά.

Εάν έχω Αριστοτελικές προδιαθέσεις, θα αντιζητήσω τότε την ουσία του τραπέζιου στην υλική του υπόσταση. Πίσω από αυτό το υλικό, το συγκεκριμένο τραπέζι, υπάρχουν ορισμένοι νόμοι φυσικοί που το κάνουν να είναι τραπέζι. Η σύλληψη αυτών των νόμων παύει δια του νου. Αλλά με την επεξεργασία των φυσικών και αντικειμενικών όντων και όχι ιδεατών η σύλληψη της ουσίας είναι δυνατή με έναν άλλο τρόπο.

Για τους Έλληνες Πατέρες - γιατί όταν πάμε στους Δυτικούς, έχουμε άλλη κατάσταση, θα δούμε στα προσεχή μας μαθήματα πώς τοποθετήθηκε η Δυτική Θεολογία πάνω στο θέμα αυτό. Αλλά οι Ανατολικοί Πατέρες είναι σαφείς. Το «τι του Θεού», η ουσία του Θεού δεν μπορεί να συλληφθεί, να καταληφθεί δια του νου. «Άπειρον το Θείον και ακατάληπτον και έν μόνο αυτού καταληπτού η απειρία και η

ακαταληψία αυτού» (Ιωάννη του Δαμασκηνού). Δεν μπορούμε να καταλάβουμε δια του νου. Διότι η κατάληψη προϋποθέτει ακριβώς την ενέργεια του νου.

Μια δεύτερη αρχή που εισάγουν οι Καππαδόκες Πατέρες και την τονίζει πρώτος ο Μ. Βασίλειος, είναι ότι δεν υπάρχει ουσία, δεν υπάρχει το τι χωρίς το όπως ή το πώς, την υπόσταση. Ουσία ανυπόστατος δεν υπάρχει, δεν είναι νοητή όπως λέγει ο Μ. Βασίλειος. Γυμνή ουσία δεν υπάρχει. Αυτό είναι πολύ σημαντικό διότι στην οντολογία το «όπως εστί» παίρνει πρωταρχική θέση μαζί με το «τι εστί» μαζί με την ουσία.

Η Ελληνική Φιλοσοφία έδινε πάντα προτεραιότητα στο «τι εστί» στην ουσία. Οι Καππαδόκες Πατέρες χρησιμοποιούν αυτήν την – θα έλεγε κανείς αριστοτελική – γιατί πράγματι εκεί ο Αριστοτέλης είναι πιο χρήσιμος στους Πατέρες από τον Πλάτωνα. Χρησιμοποιώντας την Αριστοτελική, την διάκριση μεταξύ πρώτης ουσίας και δευτέρας ουσίας. Με την πρώτη ουσία δηλώνει ο Αριστοτέλης το ειδικό, το συγκεκριμένο και δευτέρα ουσία δηλώνει το γενικό. Π.χ. πρώτη ουσία είναι οι Γιώργος, ο Κώστας, ο Γιάννης, οι συγκεκριμένοι άνθρωποι. Η δευτέρα ουσία είναι το γενικό, η ανθρωπότητα, η ανθρώπινη φύση, η ανθρώπινη ουσία, η οποία υπάρχει και στον Κώστα και στο Γιώργο και στο Γιάννη. Η θεία ουσία δεν προηγείται των υποστάσεων, των προσώπων, γιατί δεν μπορεί να υπάρξει γυμνή ουσία.

Είναι αδύνατον να γίνει λόγος και στην ανθρώπινη ουσία π.χ. στους ανθρώπους, για μια ανθρωπότητα γενική, χωρίς να γίνει λόγος συγχρόνως για τους επιμέρους συγκεκριμένους ανθρώπους. Και στον Θεό τον ίδιο, δεν μπορεί να γίνει λόγος για την ουσία του Θεού, χωρίς να γίνει λόγος συγχρόνως λόγος για τον τρόπο υπάρξεως, για το «όπως» ή για τα πρόσωπα ή για τις υποστάσεις. Έτσι η θεία ουσία δεν προηγείται λογικά των υποστάσεων. Διότι απλούστατα δεν μπορεί να υπάρξει γυμνή, ανυπόστατος.

Τρίτη αρχή: Ενώ η ουσία και η υπόσταση το «τι» και το «πώς» δεν μπορούν να χωρισθούν, να αποχωρισθούν το ένα από το άλλο και να νοηθούν το ένα χωρίς το άλλο, επομένως ούτε υποστάσεις υπάρχουν ανούσιες, αλλά ούτε ουσία ανυπόστατος στον Θεό. Παρ' όλα αυτά υπάρχει κάτι που δίνει ένα είδος ιεραρχήσεως. Η ιεράρχηση προέρχεται από την έννοια της αιτιότητας. Ενώ δεν υπάρχει ουσία ανυπόστατος, ούτε υπόσταση ανούσιος, εντούτοις η ύπαρξη και της ουσίας και των υποστάσεων, όπως είναι έτσι συγχρόνως, δεν είναι αυτόματη. Έχει μια αιτία.

Την έννοια του αιτίου, της αιτιότητας στην ύπαρξη του Θεού είναι – επιμένω - από τα σημαντικότερα μέρη της Δογματικής και από τα πλέον παραγνωρισμένα, την εισάγουν οι Καππαδόκες Πατέρες και την εισάγουν για τους εξής λόγους:

Πρώτα σε αντιπαράθεση προς τους Νεοπλατωνικούς, οι οποίοι την απόρροια από το ένα στα πολλά - όλο αυτό το σύστημα των απορροών του Πλωτίνου - το θεωρούν αναγκαία και φυσική ανέλιξη του ενός. Βέβαια προς τα κάτω. Για αυτούς το ότι, το είναι γίνεται πολλά και είναι κακό, γιατί υποβαθμίζεται το ον γινομένο πολλά άλλα. Αυτό γίνεται σαν είδος ανάγκης και χωρίς τη θέληση του ενός.

Απ' την άλλη μεριά, είχαν οι Καππαδόκες πατέρες να αντιμετωπίσουν τους Ευνομιανούς, οι οποίοι είχαν δημιουργήσει μια αρχή, μια φιλοσοφική Θεολογική αρχή, πάνω στην οποία στήριζαν τον άκρο αρειανισμό τους, βάσει του οποίου «ο Υιός είναι κτιστός». Ποια ήταν η αρχή αυτή; Η αρχή ήταν ότι ουσία του Θεού και Πατήρ ταυτίζονται. Ο Πατήρ και η ουσία είναι το ίδιο πράγμα. Αφού ο Πατήρ είναι ο μόνος – κατά τη γενική αποδοχή και των Ορθοδόξων - είναι ο μόνος αγέννητος, κάθε τι που πέφτει έξω από την περιοχή του Πατρός, όπως είναι ο Υιός, ο οποίος γεννάται και δεν είναι αγέννητος, πέφτει αυτομάτως και έξω από την περιοχή της ουσίας, διότι η ουσία του Θεού εξαντλείται στον Πατέρα, ταυτίζεται μαζί του. Ήταν λοιπόν απαραίτητο, να γίνει αυτή η διάκριση μεταξύ της ουσίας από το ένα μέρος, του «τι εστί» και του «πώς εστί» του Πατρός στην περίπτωση αυτή. «Άλλο Πατήρ, άλλο η ουσία».

Τίθεται το ερώτημα εάν ο Υιός γεννάται εκ της ουσίας του Πατρός ή εκ του Πατρός. Βεβαίως ο Πατήρ ανούσιος δεν μπορεί να υπάρχει. Και η Α΄ Οικουμενική Σύνοδος, με βάση την Θεολογία του Αγ. Αθανασίου, τόνισε ότι γεννάται εκ της ουσίας του Πατρός. Εάν συμβαίνει αυτό, τότε η ουσία είναι – όπως την εκφράζει ο Άγιος Αθανάσιος- καρπογόνος, παράγει ζωή. Εάν μείνουμε εκεί, θα πρέπει να πούμε τότε ότι η αιτία αυτής της γονιμότητας παρατηρείται στην ζωή, στην ύπαρξη του Θεού. Η αιτία αυτή που εξηγεί τη γονιμότητα αυτή, είναι η ίδια η ουσία, αφού η ουσία είναι καρπογόνος, άρα γεννάει όπως κάθε καρπογόνος φύση γεννάει.

Όταν οι Καππαδόκες πατέρες εισάγουν την έννοια της αιτιότητας, του αιτίου, το κάνουν αυτό κτυπώντας συγχρόνως την ιδέα, ότι το αίτιο αυτής της γονιμότητας μπορεί να είναι οτιδήποτε άλλο εκτός του Πατρός. Ο Πατήρ είναι ο αίτιος. Όταν λένε ότι ο Πατήρ είναι ο αίτιος, αντιδιαστέλλουν τον Πατέρα σαφώς από την ουσία. Εάν δεν τον αντιδιαστέλλουν, τότε πέφτουν στην παγίδα των Ευνομιανών. Δεν μπορεί να ταυτισθεί ο Πατήρ και η ουσία. Όταν λένε λοιπόν, ο μόνος αίτιος είναι ο Πατήρ και - όπως ξέρετε - πάνω σ' αυτό στηρίχθηκε όλη η θεολογική αίρεση αργότερα σχετικά με το Filioque. Όταν λοιπόν, ο μόνος αίτιος είναι ο Πατήρ, τότε δεν αποκλείουμε απώς την στην περίπτωση του Filioque τον Υιό ως αίτιο, αλλά αποκρούουμε και την ουσία ως αίτιο. Το αίτιο είναι ο Πατήρ.

Επομένως αυτή η καρπογόνος ουσία, η θεία ουσία δεν παράγει αυτόματα και φυσικά, ως φυσική συνέπεια, την Τριαδική Ζωή. Την παράγει δια του Πατρός, δια ενός προσώπου και συνεπώς με την έννοια αυτή της αιτιότητας, τοποθετούμε τον Πατέρα ως πρόσωπο σε πρωταρχική μοίρα έναντι και των άλλων δυο προσώπων, τα

οποία έχουν τις υποστάσεις τους στον Πατέρα και τις έχουν από τον Πατέρα. Δεν τις έχουν από τη φύση - αλλά και της ίδιας της φύσεως, η οποία υποστασιάζεται και αυτή δια του Πατρός και για αυτό το λόγο όλη η Τριαδική ζωή συντελείται εν ελευθερία. Δεν είναι απόρροια φυσικής ανάγκης.

Ο Μέγας Αθανάσιος που ήταν ο κύριος εισηγητής της ιδέας εκ της ουσίας του Πατρός και ο οποίος εισηγήθηκε και εκείνη την εικόνα της καρπογόνου ουσίας, είναι εκείνος ο οποίος λέγει και τα εξής πάρα πολύ σημαντικά. Λέγει σε μια φράση, διότι οι Αρειανοί τον πίεσαν σε αυτό το δίλημμα. «Ὡστε λες είναι εκ της ουσίας και όχι εκ της βουλήσεως. Άρα κατά ανάγκην ο Υιός είναι Υιός».

Ουμενούν, λέει, δεν είναι κατ' ανάγκην. Καίτοι δεν είναι, λέει, εκ της βουλήσεως, δεν είναι όμως και κατ' ανάγκη. Και γιατί δεν είναι κατ' ανάγκη; «Διότι θέλεται υπό του Πατρός αϊδίως και αιωνίως θέλεται εκ του Πατρός». Και το σημαντικό δεν είναι απλώς ότι ο Υιός θέλεται υπό του Πατρός, αλλά λέγει ο Αθανάσιος στον τρίτο κατά Αρειανών λόγο «ο Πατήρ και της ίδιας αυτού υποστάσεως εστί θελητής». Αν λάβει κανείς υπ' όψιν ότι υπόσταση στον Αθανάσιο σημαίνει ακόμη ουσία – είναι μάλλον το ίδιο πράγμα- έχετε τη διπλή έννοια συγχρόνως ότι η ύπαρξη της ουσίας του Θεού, αλλά και της ουσίας του Πατρός του ιδίου, από την οποία πηγάζει ο Υιός και αυτή ακόμα θέλεται υπό του Πατρός και γι' αυτό υπάρχει. Δεν είναι αναγκαστική η ύπαρξη της ουσίας. «Ο Πατήρ της ίδιας αυτού υποστάσεως εστί θελητής». Θα σας διαβάσω όλο το χωρίο, γιατί έχει μεγάλη σημασία.

66. Ἀρ' οὖν ἐπεὶ φύσει καὶ μὴ ἐκ βουλήσεως ἐστὶν ὁ Υἱός, ἤδη καὶ ἀθέλητός ἐστι τῷ Πατρὶ, καὶ μὴ βουλομένου τοῦ Πατρός ἐστὶν ὁ Υἱός; Οὐμενούν, ἀλλὰ καὶ θελόμενος ἐστὶν ὁ Υἱός παρὰ τοῦ Πατρός, καὶ, ὡς αὐτὸς φησὶν. «Ὁ Πατήρ φιλεῖ τὸν Υἱόν, καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ». Ὡς γὰρ τὸ εἶναι ἀγαθός οὐκ ἴσθ ἐκ βουλήσεως μὲν ἤρξατο, σὺ μὴ ἀβουλήτως καὶ ἀθελήτως ἐστὶν ἀγαθός' ὁ γὰρ ἐστὶ, τούτου καὶ θελητόν ἐστιν αὐτῷ. Οὕτω καὶ τὸ εἶναι τὸν Υἱόν, εἰ καὶ μὴ ἐκ βουλήσεως ἤρξατο, ἀλλ' οὐκ ἀθέλητον, οὐδὲ παρὰ γνώμην ἐστὶν αὐτῷ. Ὡσπερ γὰρ τῆς ἰδίας υποστάσεως ἐστὶ θελητής, οὕτω καὶ ὁ Υἱός, ἴδιος ὢν αὐτοῦ τῆς 15 οὐσίας, οὐκ ἀθέλητός ἐστιν αὐτῷ. Θελέσθω καὶ φιλεέσθω τοίνυν ὁ Υἱός παρὰ τοῦ Πατρός καὶ οὕτω τὸ θέλει καὶ τὸ μὴ ἀβούλητον τοῦ Θεοῦ τὶς εὐσεβῶς λογιζέσθω. Καὶ γὰρ ὁ Υἱὸς τὴν θελήσει ἢ θέλεται παρὰ τοῦ Πατρός, ταύτη καὶ αὐτὸς ἀγαπά, καὶ θέλει, καὶ τιμᾷ τὸν Πατέρα. καὶ ἐν ἐστὶ θέλημα τὸ ἐκ Πατρός ἐν 20 Υἱῷ, ὡς καὶ ἐκ τούτου θεωρεῖσθαι τὸν Υἱόν ἐν τῷ Πατρὶ, καὶ τὸν Πατέρα ἐν τῷ Υἱῷ. Μὴ μέντοι κατὰ Οὐαλεντίνον προηγουμένην τὶς βούλησιν ἐπεισαγέτω. μὴδὲ μέσον τὶς εαυτὸν ὠθείτω τοῦ μόνου Πατρός πρὸς τὸν μόνον Λόγον, προφάσει τοῦ βουλεύεσθαι. Μαίνοιτο γὰρ ἀν τὶς μεταξὺ τιθεῖς Πατρός καὶ Υἱοῦ 25 βούλησιν καὶ σκέψιν. Κα γὰρ ἕτερόν ἐστι λέγειν, Βουλήσει γέγονεν, ἕτερον δὲ ὅτι ἴδιον φύσει τὸν Υἱόν αὐτοῦ ἀγαπά καὶ θέλει αὐτόν. Το μὲν γὰρ λέγειν, Ἐκ βουλήσεως γέγονε, πρῶτον μὲν τὸ μὴ εἶναι ποτε τούτον σημαίνει. ἔπειτα δὲ, καὶ τὴν ἐπ' ἀμφω ροπήν ἔχει, καθάπερ εἴρηται. ὥστε δύνασθαι τινὰ νοεῖν, ὅτι ἠδύνατο καὶ μὴ βούλεσθαι τὸν Υἱόν. Ἐπὶ Υἱοῦ δὲ λέγειν, Ἡδύνατο 5 καὶ μὴ εἶναι, δυσσεβές ἐστὶ καὶ φθάνον εἰς τὴν τοῦ Πατρός οὐσίαν τὸ τόλμημα. εἰ γὰρ τὸ ἴδιον αὐτῆς ἠδύνατο μὴ εἶναι. Ὅμοιον γὰρ ὡς εἰ ἐλέγετο, Ἡδύνατο καὶ μὴ εἶναι ἀγαθός ὁ Πατήρ. Ἀλλ' ὥσπερ ἀγαθός αἰεὶ καὶ τὴ φύσει, οὕτως αἰεὶ

γεννητικός τη φύσει ο Πατήρ. το δε λέγειν, Ο Πατήρ θέλει τον Υιόν, και, 10 Ο Λόγος θέλει τον Πατέρα, ου βούλησιν προηγουμένην δείκνυσιν, αλλά φύσεως γνησιότητα, και ουσίας ιδιότητα και ομοίωσιν γνωρίζει. Ως γαρ και επί του απαυγάσματος αν τις είποι και του φωτός, ότι το απαύγασμα ουκ έχει μεν βούλησιν προηγουμένην εν τω φωτί. έστι δε φύσει αυτού γέννημα θελόμενον 15 παρά του φωτός, τού και γεννήσαντος αυτό, ουκ εν σκέψει βουλήσεως, αλλά φύσει και αληθεία. ούτω και επί του Πατρός και του Υιού ορθώς αν τις είποι, ότι ο Πατήρ αγαπά και θέλει τον Υιό, και ο Υιός αγαπά και θέλει τον Πατέρα.

Δεν σημαίνει λοιπόν το ότι είναι εκ της ουσίας του Πατρός, ότι ο Υιός του Θεού είναι κατ' ανάγκην Υιός. Βάσει αυτής της αρχής που υπάρχει ήδη στον Μ. Αθανάσιο, οι Καππαδόκες προχωρούν στις λεπτές αυτές διακρίσεις: στη διάκριση της αιτιότητας, ότι αίτιος του Υιού είναι ο Πατήρ εφ' όσον Αυτός ο ίδιος είναι ο θέλων – ο θελητής – της ίδιας Αυτού υποστάσεως. Πόσο μάλλον περισσότερο είναι ο θελητής της υποστάσεως του Υιού. Πηγαίνουμε στα όρια της οντολογίας, δεν μπορούμε να πάμε πιο πίσω. Ρωτούμε αν ο Θεός υπάρχει γιατί θέλει να υπάρχει, ή διότι δεν μπορεί παρά να υπάρχει; Και όταν λέμε ότι «και της ίδιας Αυτού υποστάσεως εστί θελητής», λέμε ότι υπάρχει γιατί θέλει να υπάρχει, και όχι γιατί δεν μπορεί παρά να υπάρχει.

Με βάση αυτή την αρχή του Αθανασίου, οι Καππαδόκες ονομάζουν τον Πατέρα το αίτιον: Αυτός φταίει, που υπάρχει ο Θεός - Αυτός είναι ο αίτιος. Ο Πατήρ όμως δεν είναι η ουσία, δεν είναι δηλωτικό της ουσίας, δεν είναι όνομα ουσίας είναι όνομα προσώπου. Άρα το αίτιον του είναι, κείται στην ελευθερία του προσώπου, και στον Θεό, και δεν είναι αυτόματα και αναγκαστικό.

Το ότι ενδιαφέρονται ακριβώς αυτό να τονίζουν οι Καππαδόκες, περί την ελευθερία του Πατρός και την ελευθερία του Θεού, φαίνεται απ' όσα λέει ο Αγ. Γρηγόριος ο Θεολόγος στον τρίτο θεολογικό του λόγο. Στο Νεοπλατωνικό χωρίο αυτό στρέφεται συγχρόνως και κατά των Ευνομιανών και κατά των Ελλήνων φιλοσόφων των Νεοπλατωνικών. Αναφέρεται κατά πάσαν πιθανότητα στους Νεοπλατωνικούς (αν και η έννοια αυτή του κρατήρος, ως υπέρχυσης της αγαθότητας, ότι ο Θεός είναι αγαθός και είναι σαν ένας κρατήρ που ξεχύνεται από αγαθότητα, υπάρχει και στον Πλάτωνα, αλλά ειδικά γίνεται λόγος εδώ περί πρώτου και δεύτερου αίτιου), η αναφορά γίνεται στον Πλωτίνο, ο οποίος το πρώτο και δεύτερο αίτιο – δηλαδή το «εν» που γίνεται πολλά το θεωρεί ως αθέλητον απόρροια φυσική, απόρροια φυσιολογική. Τότε λέγει εδώ ο Γρηγόριος: για μας αυτό είναι απαράδεκτο. Για ποιο λόγο είναι απαράδεκτο; «μη ποτέ ακούσιον την γέννησιν εισάγουμε».

Για μας, λέει ο Γρηγόριος, η γέννηση του Υιού δεν μπορεί να είναι ακούσια. Αν γίνει ακούσια, τότε εισάγουμε την έννοια αυτή την Πλατωνική, την Νεοπλατωνική, του πρώτου και δευτέρου αιτίου τής φυσικής εκχυλύσεως ότι η φύση είναι καρπογόνος, άρα γεννά. Αυτό είναι μια φυσική φυσιοκρατική αντίληψη. Περιέχει την αναγκαιότητα. Το ότι ενοχλεί το Γρηγόριο αυτή η ιδέα του Πλάτωνος δεν είναι

άλλος λόγος παρά το ότι περιέχει το ακούσιο «ίνα μη ακούσιο την γέννηση του Υιού εισαγάγουμε». Επομένως, θέλει να τονίσει το εκούσιο της γεννήσεως του Υιού, διότι διαφορετικά φθάνουμε στο να πούμε ότι η Τριάς υπάρχει κατ' ανάγκη ως φυσική συνέπεια της ουσίας.

Η Β΄ Οικουμενική Σύνοδος επιφέρει μια αλλαγή στο σύμβολο της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου και επιφέρει και άλλες μικρές αλλαγές. Τώρα, αν εισφέρει, αυτό είναι ιστορικό πρόβλημα από τα πλέον σκοτεινά και συζητούμενα. Το σύμβολο όπως το έχουμε σήμερα είναι της Β΄ Οικουμενικής Συνόδου ή όχι. Όπως και να' χουν τα πράγματα ιστορικά η Β΄ Οικουμενική Σύνοδος δεν είναι άσχετη με το σύμβολο που έχουμε σήμερα εν χρήση, το οποίο λέγει ότι ο Υιός εγεννήθη εκ του Πατρός. Στο σημείο αυτό, το σύμβολο της Νίκαιας, το οποίο υπόκειται ως βάση του Συμβόλου της Κων/πόλεως λέει: «εκ του Πατρός γεννηθέντα. Τουτέστιν εκ της ουσίας του Πατρός...» Πού πήγε το «εκ της ουσίας του Πατρός»; Γιατί έφυγε; Γιατί μεταξύ 325 και 381 δημιουργήθηκαν όλα αυτά τα προβλήματα και κατεφάνει πλέον ότι υπάρχει κίνδυνος να εκληφθεί ως αναγκαστική η γέννηση του Υιού, εάν πούμε εκ της ουσίας; Αυτό δεν σημαίνει ότι η Β΄ Οικουμενική Σύνοδος αρνείται την Α΄. Σημαίνει ότι την ερμηνεύει σωστά, ότι έτσι έπρεπε να ερμηνευτεί και όχι αλλιώς, διότι οι Αρειανοί και Ευνομιανοί έδιναν ερμηνείες αναγκαστικότητας στη γέννηση του Υιού. Για να αποφύγει, λοιπόν, την αναγκαστικότητα επιτρέπει αυτήν την αλλαγή. Και άλλα πολλά θα μπορούσε να πει κανείς για να δείξει πως βασική αρχή για τους Πατέρες είναι ότι, ενώ δεν υπάρχει ανυπόστατος ουσία και ανούσιος υπόσταση εν τούτοις, το αίτιο της υπάρξεως είναι το πρόσωπο του Πατρός, η υπόσταση του Πατρός. Και αυτό έχει ως σκοπό να απομακρύνει την ιδέα της αναγκαιότητας στην ύπαρξη του Θεού. Στην Τριαδική ύπαρξη εισαγάγει την έννοια της ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ.

2. Η μεταφορά των όρων «ουσία», «ενέργεια» και «πρόσωπο» στη Θεολογία. (Το πρόβλημα της ελευθερίας)

A. Οι προϋποθέσεις της Πατερικής Σύνθεσης

Στο προηγούμενο μάθημα μιλήσαμε για την σημασία που έχουν οι όροι, ουσία, ενέργεια, πρόσωπο όπως το αντιλήφθηκαν οι Καππαδόκες Πατέρες και στη συνέχεια συζητήσαμε για τις αρχές που εφάρμοσαν στην μεταφορά των όρων αυτών στην περιοχή της θεολογίας. Αυτές οι αρχές ήταν οι εξής:

1ον. Όσον αφορά «ότι εστίν» ο Θεός, δηλ. την απλή κατάφαση της υπάρξεώς του, δεν υπάρχει καμιά αμφισβήτηση, καμιά αμφιβολία και είναι επιβεβλημένο να γίνεται.

2ον. Όσον αφορά το «τι εστίν» ο Θεός, το δε «τι εστίν» ανταποκρίνεται στην ουσία του Θεού, εκεί υπάρχει πλήρης αγνωσία και αδυναμία να μιλήσει κανείς. Όσο και αν προχωρήσει και βρεθεί εγγύς στο Θεό, είτε ως άγγελος είτε ως άγιος, πάντα θα

υπάρχει κάτι το οποίο θα καλύπτει την ουσία του Θεού, όπως στην περίπτωση του Ησαΐα, ο οποίος είδε τον Θεό στον θρόνο και τον είδε καλυμμένο από τους αγγέλους. Με τις πτερούγες τους κατά κάποιο τρόπο κατακαλύπτουν την ουσία του Θεού, την ουσία την οποία δεν μπορεί να δει κανείς, να την συλλάβει να την γνωρίσει με το μυαλό.

3ον. Δεν υπάρχει ουσία γυμνή, λέει ο Μ. Βασίλειος, δηλ. δεν υπάρχει ουσία ανυπόστατη, ουσία που να μην έχει μέσα της υποστάσεις. Αυτό σημαίνει ότι όταν κάνουμε λόγο για τον ένα Θεό ή όταν κάνουμε λόγο για μια ουσία του Θεού, πρέπει αυτομάτως να συνυπονοήσουμε και τα πρόσωπα, και τα τρία πρόσωπα. Ο ένας ή το ένα δεν προηγείται των πολλών, γιατί απλούστατα το ένα δεν μπορεί να υπάρχει ανυπόστατο, η δε υποστατική μορφή της ουσίας του Θεού είναι τριαδική. Γι' αυτό δεν έχουμε ανυπόστατη ουσία. Στο σημείο αυτό πρέπει να προσθέσουμε και το αντίστροφο. Δεν υπάρχει και ανούσια υπόσταση, δηλ. δεν είναι σωστό να υποθέσει κανείς ότι οι υποστάσεις προηγούνται της ουσίας σαν να μπορούσαν να νοηθούν αυτές καθαυτές άνευ ουσίας. Ανυπόστατες ουσίες δεν υπάρχουν, ούτε ανούσιες υποστάσεις. Αυτή είναι η 3η αρχή η οποία τοποθετεί τα τρία πρόσωπα στην ίδια μοίρα. Συγχρόνως, (όχι με την έννοια του χρόνου), τα πρόσωπα εμφανίζονται μαζί ως υποστάσεις της ουσίας. Παρόλα αυτά, αυτό το μαζί, το σύγχρονο, τού ενός και των πολλών στο Θεό, έχει την έννοια ότι μέσα σ' αυτή την συγχρονότητα, υπάρχει μία διαβάθμιση.

Η διαβάθμιση αυτή είναι η άλλη αρχή την οποία εισήγαγαν κυρίως οι Καππαδόκες. Είναι η διαβάθμιση της αιτιότητας. Ότι δηλ. αυτή η εμφάνιση των τριών υποστάσεων δεν είναι χωρίς αιτιότητα. Κάποιος, κάτι προκαλεί αυτή την υποστασιοποίηση της ουσίας. Ο Θεός δεν είναι υποστάσεις, η ουσία δεν είναι υποστάσεις χωρίς αιτία. Ακριβώς αυτή η αιτία διαφοροποιεί τον Πατέρα - ένα από τα πρόσωπα, μία από τις υποστάσεις. Τον διαφοροποιεί σε σχέση με τις άλλες υποστάσεις. Οι Καππαδόκες Πατέρες αντιμετώπισαν αυτό το επικίνδυνο χωρίο του κατά Ιωάννην Ευαγγελίου, το οποίο χρησιμοποίησαν οι Αρειανοί κατά κόρον εναντίον των ορθοδόξων. Το γνωστό «ο Πατήρ μου μείζον μου εστί», το χρησιμοποίησαν ακριβώς μέσα στα πλαίσια αυτής της έννοιας της αιτιότητας.

Ο Πατήρ είναι μείζον του Υιού όχι κατά την φύσιν, ούτε κατά την ουσία αλλά κατά την αιτιότητα και μόνο, επειδή αυτός είναι αίτιος. Άρα έχουμε μία ιεράρχηση των υποστάσεων με βάση την αιτιότητα. Αυτή η έννοια της αιτιότητας συνδέεται απολύτως, στους Καππαδόκες Πατέρες, με την έννοια της ελευθερίας.

Όταν λέμε ότι αίτιος είναι ο Πατήρ, εννοούμε πρώτα ότι: η γέννηση του Υιού και η εκπόρευση του Αγ. Πνεύματος δεν είναι απορροές της ουσίας - οπότε θα είχαμε πρόταξη της ουσίας - αναγκαστικές με τη μορφή ότι τα πρόσωπα, οι υποστάσεις, δεν έπονται της ουσίας, αλλά και κατά ένα θετικότερο τρόπο σημαίνουν την ελευθερία, και αυτό είναι η ιδέα, η πίστη, ότι οι υποστάσεις, τα πρόσωπα και

συνεπώς και η ίδια η ύπαρξις του Θεού, έχοντας την αιτία από τον Πατέρα, θέλοντας από τον Πατέρα, δεν είναι ούτε «αθέλητες ούτε αβούλητες τω Πατρί» λέει ο Αθανάσιος. Θέλοντας λοιπόν - και για να θέλει κανείς πρέπει να είναι πρόσωπο - η ουσία έχει τη θέληση αλλά δεν έχει τον θέλοντα αυτή καθ' αυτή. Έχει τον θέλοντα εν τω προσώπω μίας υποστάσεως, όχι ως ουσία. Η έννοια της αιτιότητας συνδέεται με την ελευθερία στο είναι του Θεού σε τέτοιο σημείο ώστε ο θέλων Πατήρ να είναι όχι μόνο ο θελητής της υπάρξεως του Υιού και του Αγ. Πνεύματος, αλλά θελητής και της ίδιας αυτού υποστάσεως, και της ίδιας αυτού υπάρξεως.

Όπως λέει ο Αθανάσιος, «ο Πατήρ της ίδιας αυτού υποστάσεως εστί θελητής». Και αυτό γιατί θα ήταν αδιανόητο, όπως το τονίζει με έμφαση ο Γρηγόριος ο Θεολόγος αναφερόμενος στο ερώτημα: «πώς υποστασιάζεται ο Πατήρ;», σαν να πρόκειται για κάτι που ούτε να το σκεφτεί δε θα τολμούσε κανείς. Διότι, όταν οι Αρειανοί λένουν: «άρα είναι εξ ανάγκης ο Υιός, ουχί εκ βουλήσεως» απαντά ο Γρηγόριος και λέγει «σκεφτείτε και τον Πατέρα. Αν πείτε ότι και ο Πατήρ εξ ανάγκης υφίσταται τότε είναι σα να λέτε το πιο φοβερό πράγμα, το πιο αδιανόητο, διότι «ει δε ου θέλων υφίσταται ο Πατήρ, πώς Θεός, ει βεβίασθαι και ταύτα ουκ άλλο τι, ει αυτό το είναι Θεός». Δηλαδή μπορείτε να πείτε ότι ο Θεός δεν είναι ελεύθερος, όπως πολλά και άλλα πράγματα, αλλά να πείτε ότι δεν είναι ελεύθερος ως προς το να είναι, αυτό είναι αδιανόητο. Δηλαδή η ελευθερία του να είσαι, η ελευθερία του να υπάρχουν, είναι βασικό πράγμα για τον Θεό. Το να υπάρχει ο Θεός, ο τρόπος της υπάρξεως είναι ακριβώς η τριαδική του υπόσταση, ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα και ισχύει και για τα τρία πρόσωπα, τον Πατέρα, τον Υιό και το Άγιο Πνεύμα, η ελευθερία αυτή ως προς την ύπαρξή τους. Ποιο είναι το αίτιο της ελευθερίας; Δεν είναι ελευθερία που πηγάζει από την ουσία, είναι η ελευθερία του αιτίου, του Πατρός. Αυτός είναι ο θέλων, πράγμα που φαίνεται στο χωρίο του Αγίου Αθανασίου: «και γάρ ο Υιός τη θελήσει ή θέλεται, παρά του Πατρός, ταύτη και αυτός αγαπά και τιμά και θέλει τον Πατέρα· και έν εστί θέλημα το εκ Πατρός εν Υιώ ως και τούτον θεωρήσθαι τω Πατρί εν τω Υιώ και τω Υιώ εν τω Πατρί». Συνεπώς με το να είναι αίτιος ο Πατήρ, δεν είναι αίτιος απλώς της γεννήσεως του Υιού, της εκπορεύσεως του Αγ. Πνεύματος, δηλ. της υπάρξεως της Τριάδος ή και της ίδιας αυτού υπάρξεως, αλλά είναι αίτιος της ελευθέρας υπάρξεως, το ότι δηλ. υπάρχει ελεύθερα και όχι αναγκαστικά.

Συνεπώς, το θέμα είναι ότι το ελεύθερο θέλημα του Πατρός είναι αυτό από το οποίο πηγάζει η τριαδική υπόσταση του Θεού, υποστασιάζεται η ουσία σε τριαδικό Θεό. Από τη στιγμή που θα το πούμε αυτό (δηλ. ότι το ελεύθερο θέλημα του Πατρός υποστασιάζει εαυτώ, υποστασιάζει την ουσία ως Πάτερα, Υιό, Άγιο Πνεύμα) διατρέχουμε τον κίνδυνο που επεσήμαναν οι Αρειανοί και αμέσως τον αντέταξαν, να πούμε ότι αφού είναι έτσι, άρα ο Υιός γεννάται εκ της βουλήσεως του Πατρός και το Πνεύμα είναι της βουλήσεως του Πατρός. Συνεπώς γιατί ο Μ. Αθανάσιος αρνείται να δεχτεί ότι ο Υιός γεννάται εκ της βουλήσεως; Πώς μπορούμε να

συμβιβάσουμε την άρνηση του Αθανασίου και των Καππαδοκών ότι «ουχί αβουλήτως και αθελήτως, αλλά τη θελήσει του θέλοντος αυτώ Πατρός γεννάται ο Υιός»;

Έχουμε εκ πρώτης όψεως εδώ μία αντίφαση η οποία μπορεί να δημιουργήσει σύγχυση. Χρειάζεται να διευκρινήσουμε ότι δεν υπάρχει αντίφαση, αλλά θα πρέπει πρώτα να κάνουμε μία διάκριση λεπτή η οποία βγαίνει από την μελέτη πάλι των κείμενων του Αγ. Αθανασίου και των Καππαδοκών. Όταν ο Αθανάσιος αρνείται την θέση των Αρειανών ότι γεννάται εκ της βουλήσεως του Πατρός ο Υιός, εξηγεί για ποιο λόγο το κάνει αυτό και καθορίζει ακριβώς την έννοια της βουλήσεως, η οποία υπονοείται σ' αυτή την περίπτωση.

Λέει λοιπόν: «το μεν γαρ λέγειν εκ βουλήσεως γέγονε, πρώτον μεν το μη είναι ποτέ σημαίνει, έπειτα δε και την επ άμφω ροπήν έχειν, ώστε δύνασθαι τινά νοείν ότι ηδύνατο και μη βούλεσθαι τον Υιόν». Αυτό που ενοχλεί τον Αθανάσιο, έτσι ώστε να απορρίπτει το εκ βουλήσεως του Πατρός, είναι ότι η έννοια της βουλήσεως εδώ έχει την έννοια που ονομάζει σε ένα άλλο σημείο ως «επί θάτερα ροπήν έχοντος αυτού και δεικτικού του εναντίου, ώστε τούτω μεν εκλέγεσθαι, εκείνω δε μη ερείσθαι».

Η έννοια της βουλήσεως έχει ακριβώς την έννοια της επιλογής. Εάν είμαι π.χ. ελεύθερος εγώ να κάνω ή να μη κάνω το μάθημα (αν και αυτό δεν είναι απόλυτο), εάν αποφασίσω να το κάνω ωραία, αλλά αποφασίζοντας και όντας ελεύθερος να διαλέγω να το κάνω ή όχι, υπονοώ ότι θα μπορούσα και να μη το κάνω. Για να είμαι όντως ελεύθερος μπορούσα να διαλέξω να κάνω ή να μη κάνω το μάθημα. Άρα το «εκ βουλήσεως» έχει αυτό το «επί θάτερα», «την επί θάτερα ροπήν και το δεκτικόν του εναντίου τούτω μεν εκλέγεσθαι εκείνω δε μη αιρείσθαι». Και αυτό ακριβώς λέγει εάν το εφαρμόσουμε στη γέννηση του Υιού, θα υπονοούσαμε ότι θα μπορούσε και να μην είχε γεννηθεί ο Υιός.

Αλλά πρέπει να προσέξουμε ότι δεν το λέει έτσι μόνο. Αυτό που τον ενοχλεί - και αυτό είναι πάρα πολύ αποκαλυπτικό - είναι όχι τόσο ότι δε θα μπορούσε να είχε γεννηθεί ο Υιός αλλά ότι «δύνασθαι τινά νοείν ότι ηδύνατο και μη βούλεσθαι τον Υιόν», δηλ. θα μπορούσε και να μη θέλει ελεύθερα τον Υιό. Το παράδοξο είναι το εξής: θέλει ο Αθανάσιος μία ελεύθερη βούληση, αιώνια, αϊδια αλλά η οποία να μην είναι βούληση εκλογής μεταξύ δύο δυνατοτήτων. Δεν ενοχλεί τον Αθανάσιο η ελεύθερη βούληση αυτή καθ' αυτή, τον ενοχλεί η βούληση ως επιλογή μεταξύ δύο δυνατοτήτων, γιατί αυτό θα σημαίνει ότι θα μπορούσε και να μην είχε θεληθεί ο Υιός από τον Πατέρα, ενώ για τον Αθανάσιο ο Υιός θέλεται αιωνίως από τον Πατέρα και δεν θέλει να το πει ανάγκη αυτό. Το λέει θέληση χρησιμοποιώντας σωστά τις λέξεις. Πολλοί από εμάς θα λέγανε πως δεν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε την λέξη βούληση, θέληση, μ' αυτήν την έννοια και γι' αυτό αρνούμαστε την ελεύθερη βούληση. Έτσι όμως προσκρούμε κατά γράμμα στον Αθανάσιο. Κατά την ουσία όμως πώς θα τον καταλάβουμε, πώς θα τα συμβιβάσουμε;

Αιώνια θέληση η οποία δεν θα περιέχει την δυνατότητα του αντιθέτου και του εναντίου; Πώς μπορούν να συμβιβαστούν αυτά; Εδώ χρειάζεται μια πολύ βαθεία τομή μέσα στην Πατερική σκέψη. Γιατί εκεί κρύβεται το μεγάλο μυστήριο και της ελευθερίας και της υπάρξεως, όπως το ανέπτυξαν οι Πατέρες. Ας προσέξουμε το πολύ λεπτό αυτό σημείο· το ότι εγώ θα μπορούσα να κάνω και να μη κάνω το μάθημα, το ότι έχω αυτή την επιλογή αυτό οφείλεται στο ότι αντιμετωπίζω δύο δεδομένες καταστάσεις. Δεδομένες τις οποίες δεν τις φτιάχνω εγώ, είναι δεδομένες. Επιλογή κάνουμε όταν έχουμε μπροστά μας δύο δυνατότητες. Δεν τις φτιάχνουμε εμείς τις δυνατότητες, είναι δεδομένες και αυτό είναι χαρακτηριστικός ορισμός του κτιστού. Διότι το κτιστό ακριβώς, αντιμετωπίζεται με προϋπάρχουσα πραγματικότητα. Επειδή είναι κτιστό, δημιουργήμα κάποιου άλλου, ο κάποιος άλλος προηγείται. Έχει λοιπόν άμεσα την πρόκληση, εάν δοθεί ελευθερία στο κτιστό να δεχθεί ή να μη δεχθεί το προϋπάρχον, όπως την έχει ο Αδάμ. Ο Αδάμ βρέθηκε μπροστά σ' αυτήν την επιλογή - εκλογή: ή θα πεις ναι στον Θεό ή θα πεις όχι. Διότι προϋπήρχε αυτού ο Θεός και ό,τι προϋπάρχει, ό,τι το βρίσκουμε έτοιμο, προκαλεί την ελευθερία μας. Έχεις μπροστά σου πχ. αυτό το τραπέζι, έχεις την ελευθερία ή να το κλωστήσεις ή να το κάνεις ο,τιδήποτε. Είναι μία πρόκληση για την ελευθερία μου, να πάρω μία στάση απέναντί του. Είναι το χαρακτηριστικό του κτιστού να βρίσκεται αντιμέτωπο υπαρχουσών ήδη καταστάσεων από τις οποίες θα επιλέξει.

Ας προσπαθήσουμε να εφαρμόσουμε την έννοια της ελευθερίας αυτής στον Θεό τον άκτιστο, «πριν» μάλιστα να υπάρξει ο κόσμος. Στην αΐδεια και αιώνια ύπαρξη του Θεού πώς αυτή εφαρμόζεται; Τί επιλογές μπορεί να κάνει κανείς όταν δεν υπάρχει δίπλα του τίποτε άλλο εκτός από τον εαυτό του; Το δίλλημα είναι τότε ή να είναι αναγκαστικά υπαρκτός και δούλος του εαυτού του, της ουσίας, της φύσεώς του ή να ασκήσει την ελευθερία μόνο κατά ένα τρόπο, καταφατικά, θετικά, λέγοντας ναι. Διότι πού θα πεις όχι; Όχι θα πεις, όταν κάτι απορρίπτεις. Αλλά τι να απορρίψεις όταν δεν υπάρχει δίπλα σου κάτι άλλο για να το απορρίψεις. Να απορρίψεις τον εαυτό σου; Αυτό είναι ένα είδος σχιζοφρενικής καταστάσεως η οποία πάλι προέρχεται από την δυνατότητα της επιλογής για μας τα κτιστά. Όταν απορρίπτουμε τον εαυτό μας, είναι διότι ο εαυτός μας είναι μία ύπαρξη δεδομένη σε μας. Δεν αποφασίσαμε εμείς οι ίδιοι να γεννηθούμε, η ελευθερία μας δεν ενήργησε στην γέννησή μας. Η κτιστότητα είναι αυτή που μας δίνει τη δυνατότητα της αυτοκτονίας, της άρνησης του εαυτού μας. Εάν βγάλουμε την κτιστότητα από τη μέση, δεν μπορούμε να έχουμε ούτε την αυτοκτονία του Θεού, ούτε και την άσκηση της ελευθερίας του κατά ένα τρόπο αρνητικό, κατά ένα όχι. Διότι το όχι σημαίνει απόρριψη και δεν έχουμε τι να απορρίψουμε.

Στο Θεό λοιπόν μένει αυτό. Ή να είναι αναγκαστικά υπαρκτός ή αν θέλει να είναι ελεύθερος, να ασκεί την ελευθερία του φάσκοντας θετικά, λέγοντας ναι στην ύπαρξή του, γιατί δεν έχει την δυνατότητα να πει όχι. Γιατί δεν υπάρχει τίποτε πέρα απ' αυτόν.

Ο Θεός στην ίδια του την ύπαρξη δεν είναι μόνος. Η ίδια του η ύπαρξη είναι ένα ναι οντολογικό. Επομένως η ελευθερία Του συμπίπτει με την ίδια Του την ύπαρξη. Το ναι της υπάρξεώς του είναι το ναι της ελευθερίας του, και το ναι της υπάρξεώς του έχει το ναι της τριαδικής υπάρξεώς του. Όταν ο Πατήρ καταφάσκει στη δική του ύπαρξη και στην ύπαρξη του Υιού και του Αγίου Πνεύματος, ασκεί την ελευθερία. Και ασκεί την ελευθερία του ως καταφατική θέληση. Αυτή η καταφατική θέληση δεν επιτρέπει την αρνητική θέληση, διότι αυτή θα ήταν αδιανόητη για το άκτιστο και είναι ακριβώς η αγάπη του Θεού.

Δεν είναι τυχαίο ότι ο Άγιος Αθανάσιος στο καίριο αυτό χωρίο, συνδέει την θέληση του Θεού με την αγάπη του Θεού. Λέει: *«ὡσπερ γαρ της ιδίας αυτού υποστάσεως ἐστί θελητής, οὕτω και ο Υιός, ἴδιος ὡν αυτού της ουσίας ουκ ἀθέλητος ἐστίν αὐτώ. Θελέσθω και φιλέσθω τοίνυν ο Υιός παρά του Πατρός· και οὕτω το θέλειν και το μη αβούλητον του Θεού τις ευσεβώς λογιζέσθω»*. Υπάρχει λοιπόν τρόπος, να έχουμε ορθόδοξο τρόπο περί του «θέλειν και μη αβούλητον» του Θεού και υπάρχει τρόπος να έχουμε κακόδοξη αντίληψη περί τούτου «θέλειν και μη θέλειν» του Θεού. Κακόδοξη αντίληψη είναι όταν η θέληση του Θεού είναι απόφαση επιλογής μεταξύ δυνατοτήτων. Αλλά δεν είναι αυτή η μόνη έννοια περί θελήσεως που υπάρχει. Υπάρχει και η ευσεβής έννοια της θελήσεως, η ορθόδοξη έννοια της θελήσεως: *«θελέσθω και φιλέσθω ο Υιός παρά του Πατρός και οὕτω το θέλειν και το μη αβούλητον του Θεού ευσεβώς τις λογιζέσθω»*.

Όταν λοιπόν, (όπως εξηγεί ο Άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας τον Αθανάσιο), η θέληση του Θεού είναι σύνδρομος της φύσεως, τότε συμπίπτει η ελευθερία με την ύπαρξη του Θεού και δεν πρόκειται για ελευθερία του ναι ή όχι. Είναι η ελευθερία του ναι. Σημειωτέον ότι, ο Μάξιμος ο Ομολογητής θέτει την έννοια της ελευθερίας ως μονόδρομο και όχι ως δύο δρόμους τους οποίους επιλέγουμε. Είναι ακριβώς η έννοια της ελευθερίας που επικρατεί στη θέωση. Εσχατολογικά δεν θα έχουμε τη δυνατότητα της επιλογής. Ακόμη και με το θάνατο κόβονται οι επιλογές - ουκ ἔστι μετάνοια εν τῷ Ἄδει - αλλά με τη Δευτέρα παρουσία, όταν εγώ επιλέγω ελεύθερα να πω όχι να σκοτώσω κάποιον - και έχει καταργηθεί ο θάνατος εν τῷ μεταξύ - τότε τι σημαίνει η ελευθερία μου; Η ελευθερία μου γίνεται μονόδρομος εσχατολογικά. Γίνεται το ναι. Γι' αυτό είναι για τη θέωση χαρακτηριστικό. Το ναι είναι ο τρόπος υπάρξεως του Θεού, όπως λέγει ο Παύλος στη Β' προς Κορινθίους: *«ουκ ἐγένετο ημάς ο Χριστός ναι και ου, αλλά ναι εν αὐτῷ γέγονε»*. Το ναι δεν είναι αναγκαιότητα και ανελευθερία. Ο Θεός είναι Θεός του ναι στην ύπαρξή του. Είναι αιώνιο ναι προς τον Υιό και προς το Πνεύμα, το οποίο ναι ανταποκρίνεται από τον Υιό και το Πνεύμα προς τον Πατέρα.

Συνεπώς υπάρχει ο ευσεβής τρόπος για να αναφερόμαστε στο «θέλειν και μη αβουλήτως του αϊδίου Θεού». Και αυτός είναι ο ευσεβής τρόπος.

Ο Πατήρ λοιπόν ελεύθερα κι' από αγάπη γεννά τον Υιό και εκπορεύει το Πνεύμα. Ελεύθερα και από αγάπη. Διότι το *«θέλειν και φιλείν τον Υιόν, θελέσθω και φιλέσθω ο Υιός παρά του Πατρός»*, είναι ακριβώς ταυτόσημο με την ύπαρξη, με το να υπάρχει ο Υιός. Έτσι *«τη θελήσει η θέλεται παρά του Πατρός ο Υιός ταυτή και αυτός αγαπά και θέλει και τιμά τον Πατέρα· και εν εστί θέλημα»*. Στην επιλογή του κτιστού μπορεί να έχουμε διάφορα θελήματα. Η ελευθερία του κτιστού επιτρέπει διάφορα θελήματα, εδώ η ελευθερία συνεπάγεται ένα μονό θέλημα. Ένα θέλημα είναι το θέλημα του Θεού, γι' αυτό και συνδέεται με τη μία φύση του, με τη μία ουσία: *«και εν εστί θέλημα, το εκ Πατρός εν Υιώ»*. Μπορεί να είναι ένα άλλα δεν είναι χαρακτηριστικό της ουσίας. Μπορεί να είναι χαρακτηριστικό της ουσίας, αλλά δεν προέρχεται εκ της ουσίας. Με το εκ Πατρός εννοούμε ότι από εκείνον πηγάζει το θέλημα, εκείνος θέλει να υπάρχει Θεός και γι' αυτό είναι ο κατεξοχόν Θεός, ο Πατήρ. Στη βίβλο Θεός=Πατήρ και στους Έλληνες Πατέρες ο Θεός=Πατήρ. Μόνο στους Δυτικούς είναι ουσία. Στον Αυγουστίνο και πέρα.

Ο Πατήρ λοιπόν ως αίτιος είναι ο ελεύθερος θελητής της ίδιας αυτού υποστάσεως, της υποστάσεως της Τριάδος και μ' αυτό θα πρέπει να αντιμετωπιστεί το πρόβλημα που δημιουργείται με τους Αρειανούς όταν ο Αθανάσιος αρνείται το «εκ βουλήσεως» χωρίς να αρνείται το «θέλειν και μη αβουλήτως». Η αντίφαση συνεπώς την οποία εκ πρώτης όψεως εμφανίζει αυτή η έννοια, αίρεται και λύεται μ' αυτόν τον τρόπο. Το θέμα είναι πάρα πολύ δύσκολο.

Β. Συμβολή των Καππαδοκών πατέρων - Η πατερική έννοια του προσώπου

Τα βασικά στοιχεία που συνεισέφεραν οι Καππαδόκες πατέρες στο δόγμα περί Θεού είναι τα εξής:

Πρώτο, ως προς την ορολογία. Μετατόπισαν τον όρο υπόσταση από την σύνδεσή του με τον όρο ουσία που είχε μέχρι τότε και σήμαινε σχεδόν το ίδιο πράγμα, προς την κατεύθυνση του προσώπου. Ταύτισαν τον όρο υπόσταση με τον όρο πρόσωπο.

Η σημασία αυτής της μετατοπίσεως η θεολογική, έγκειται στο ότι το πρόσωπο το οποίο ήταν ένας όρος ύποπτος για Σαβελλιανισμό, λόγω του ότι σήμαινε στην αρχαία Ελληνική γλώσσα και χρήση, το προσωπίο, την μάσκα που φοράει ο ηθοποιός επάνω στη σκηνή, με το να ταυτιστεί με τον όρο υπόσταση, πήρε ο όρος πρόσωπο, οντολογικό περιεχόμενο. Η υπόσταση σημαίνει ότι κάτι ή κάποιος υφίσταται όντως, ότι πράγματι, αληθινά έχει πραγματική υπόσταση. Το ανυπόστατο είναι αυτό που δεν έχει πραγματική ύπαρξη, αυτό που δεν έχει πραγματική υπόσταση. Ακόμη και σήμερα το λέμε. Π.χ.: «οι φήμες αυτές είναι ανυπόστατες». Κάτι που είναι ανυπόστατο σημαίνει ότι δεν έχει αλήθεια, δεν έχει πλήρες οντολογικό περιεχόμενο.

Η υπόσταση είναι αυτή που δίνει πλήρες οντολογικό περιεχόμενο σε κάποιον ή σε κάτι. Και αυτή είναι η συμβολή των Καππαδοκών πατέρων. Με το να ταυτίσουν, να ονομάσουν τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος υποστάσεις, έδωσαν στο καθένα από τα τρία πρόσωπα πλήρη οντολογική υπόσταση, αποφεύγοντας έτσι τον Σαβελλιανισμό, ο οποίος δεν έδινε πλήρη οντολογική υπόσταση, αλλά έδινε την έννοια του ρόλου τον οποίο ένα και το αυτό πρόσωπο διαδραματίζει.

Το τρίτο στοιχείο της συμβολής των Καππαδόκων πατέρων ήταν ότι, όχι μόνο έδωσαν υπόσταση πλήρη σε κάθε πρόσωπο αλλά κατέστησαν το πρόσωπο του Πατρός αίτιο της υπάρξεως του Θεού. Δηλαδή ανήγαν την αρχή της υπάρξεως του Θεού στο πρόσωπο του Πατρός, σε ένα πρόσωπο.

Επειδή συνεισέφεραν αυτά τα καινούργια στοιχεία (σ.μ. στην ορολογία όχι στο δόγμα) οι Καππαδόκες πατέρες χρησιμοποιούσαν εικόνες και αναλογίες για να αναφερθούν στην Αγία Τριάδα, οι οποίες πάντοτε είχαν το χαρακτηριστικό ότι περιέχουν πλήρη όντα.

Στην Α΄ Οικουμενική Σύνοδο, με τη Θεολογία του Αγίου Αθανασίου τονίστηκε πολύ ότι ο Υιός γεννάται εκ της φύσεως ή εκ της ουσίας του Πατρός. Αυτό μπορούσε να θεωρηθεί ως μια προέκταση της ουσίας του Πατρός, όχι σαν πλήρης και αυτοτελής οντότητα. Αν έχουμε τρεις προεκτάσεις της ουσίας του Θεού, τότε πλησιάζουμε πάρα πολύ προς τον Σαβελλιανισμό. Γι' αυτό μια μεγάλη αντίδραση εναντίον του ομοουσίου, προήλθε από εκείνους που φοβόντουσαν ότι το ομοούσιο της Νικαίας εμπεριέχει τον κίνδυνο του Σαβελλιανισμού.

Ο Σαβέλλιος, θεωρούσε τον Θεό ως μια μονάδα η οποία επλατύνετο, επεκτείνετο και ελάμβανε αυτούς τους τρεις ρόλους και στο τέλος θα συνεστέλετο πάλι η ομάδα αυτή και θα γινόταν πάλι ένα. Θεωρούσε τον Θεό ως ένα ον που πλατύνεται και αποκτά τρεις παραφυάδες της ίδιας ουσίας.

Οι Καππαδόκες θέλουν να αποκλείσουν αυτή την ερμηνεία και γι' αυτό επιμένουν ότι αυτά τα τρία πρόσωπα δεν είναι προεκτάσεις της μιας ουσίας, αλλά είναι τρία αυτοτελή, πλήρη όντα, γι' αυτό τονίζουν την έννοια της υποστάσεως.

Οι εικόνες που χρησιμοποιούν γι' αυτό το σκοπό είναι χαρακτηριστικές. Στην Α΄ Οικουμενική Σύνοδο και στο σύμβολο της Πίστεως υπάρχει η εικόνα του φωτός, για να δειχθεί η ενότητα μεταξύ Πατρός και Υιού. Υπάρχει η εικόνα και η φράση «φως εκ φωτός». Όπως το φως εκπέμπει ακτίνες οι οποίες δεν μπορούν να ξεχωρίσουν από την πηγή τους, ούτε η πηγή τους από τις ακτίνες, έτσι είναι μια πολύ χρήσιμη εικόνα αυτή για να δειχθεί ότι ο Υιός είναι ενωμένος με τον Πατέρα αχώριστα. «Φως εκ Φωτός».

Οι Καππαδόκες Πατέρες βρίσκουν αυτή την εικόνα ανεπαρκή, διότι μπορεί να εκληφθεί με αυτή την έννοια της προεκτάσεως ενός σώματος, να εκληφθεί και σαν

ενέργεια του ενός Θεού, ο Υιός. Αντί λοιπόν να λέμε φως εκ φωτός, προτιμούσαν την έννοια των τριών ηλίων. Όχι απλώς φως που προέρχεται από φως, αλλά τρεις ήλιοι, τρεις δάδες αναμμένες. Είναι οι προσφυλεις εικόνες με τις οποίες δηλώνεται ότι έχουμε τρία αυτοτελή πλήρη πρόσωπα τα οποία συγχρόνως με την εικόνα αυτή παρουσιάζονται και ενωμένα. Αλλά εδώ είναι το κρίσιμο σημείο. Ποιο είναι το κοινό που ενώνει τους τρεις ήλιους; Είναι η κοινή ουσία, η κοινή ενέργεια, την οποία έχουν, διότι και οι τρεις ήλιοι εκπέμπουν την ίδια θερμότητα και το ίδιο φως. Συνεπώς είναι κοινή η ενέργεια και η κοινή η Ουσία, η οποία συμβαδίζει με την ενέργεια. Μ' αυτό τον τρόπο δηλώνεται ταυτόχρονα η υποστατικότητα, η πληρότητα κάθε προσώπου και η ενότητα των τριών προσώπων.

Στην αναλογία που χρησιμοποιούμε από τον άνθρωπο, χρησιμοποιούν τρεις ανθρώπους για να δηλώσουν τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος. Όπως είναι ο Βασίλειος, ο Γεώργιος και ο Ιωάννης τρία πρόσωπα, τρεις άνθρωποι ενωμένοι με την ίδια φύση, με την ίδια ουσία, που είναι η ανθρώπινη φύση, έτσι και τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος μπορούν να δηλωθούν με την εικόνα των τριών ανθρώπων. Η εικόνα αυτή στην περίπτωση του Θεού χρειάζεται προσαρμογή, διότι είναι διαφορετική η περίπτωση των ανθρώπων. Αυτό που χρειάζεται να τονισθεί ως εισαγωγικό για τα παρακάτω είναι ότι οι Καππαδόκες Πατέρες επιμένουν ότι κάθε πρόσωπο της Αγίας Τριάδος έχει πλήρη οντότητα και οι εικόνες που χρησιμοποιούμε θα πρέπει να είναι εικόνες που δηλώνουν πλήρεις οντότητες και όχι προεκτάσεις ενός σώματος. Τρεις ήλιοι, τρία δαδιά, τρεις άνθρωποι. Με τον τρόπο αυτό δηλώνεται η πλήρης υποστατικότητα του κάθε προσώπου.

Αυτό οδηγεί τους Πατέρες σε ένα ειδικό τρόπο αναφοράς στη σχέση των τριών προσώπων, για να δηλωθεί η ενότητα και συγχρόνως η ιδιαιτερότητα και πληρότητα του καθενός. Πρόκειται γι' αυτό που στη δογματική ονομάστηκε περιχώριση των προσώπων. Τα τρία πρόσωπα αλληλοπεριχωρούνται. Το ένα βρίσκεται μέσα στο άλλο πλήρως. Μ' αυτό τον τρόπο διασώζουν και την αυτοτέλεια και την πληρότητα του καθενός αλλά συγχρόνως διασώζεται και η ενότητά τους.

Στην 38η επιστολή του Αγίου Βασιλείου γράφει σχετικά με το θέμα της περιχωρήσεως τα εξής ο Μ. Βασίλειος: «Ότι είναι ο Πατήρ βρίσκεται και στον Υιό. Και κάθε τι που είναι ο Υιός βρίσκεται στον Πατέρα. Ο Υιός στην ολότητά του βρίσκεται στον Πατέρα και αντίστοιχα έχει τον Πατέρα στην πληρότητα του ενός Του. Έτσι η υπόσταση του Υιού είναι η εικόνα και η μορφή με την οποία γνωρίζεται ο Πατήρ. Και η υπόσταση του Πατρός γνωρίζεται στην εικόνα του Υιού». Υπόκειται εδώ η φράση του τετάρτου Ευαγγελίου: «*Ο εωρακώς εμέ, εώρακε τον Πατέρα και εγώ εν τω Πατρί και ο Πατήρ εν εμοί*». Όποιος βλέπει τον Υιό βλέπει και τον Πατέρα. Είναι ο Πατέρας πλήρως παρών και ο Υιός είναι πλήρως παρών μέσα στον Πατέρα. Μ' αυτό τον τρόπο κάθε υπόσταση, κάθε πρόσωπο γίνεται φορέας ολόκληρης της

Ουσίας. Η Θεότης δεν μερίζεται, δεν κομματιάζεται, αλλά κάθε πρόσωπο την φέρει αμέριστη και πλήρη.

Αυτό ακριβώς επιτρέπει στο κάθε πρόσωπο να υπάρχει μέσα στο άλλο πρόσωπο. Ο Γρηγόριος ο Ναζιανζινός λέει: «*Αμέριστος εν μεμερισμένοις η Θεότης*». Η Θεότης, η φύση, η ουσία, είναι αμέριστος. Κείται όμως εν τη πληρότητά της στα μεμερισμένα πρόσωπα, στα διάφορα πρόσωπα δηλ. στα πρόσωπα που διαφέρουν μεταξύ τους.

Εδώ έχουμε μια μυστηριώδη, παράδοξη έννοια, την οποία βέβαια, (όπως όλο το μυστήριο της Αγίας Τριάδος) θα μπορούσε να πει κανείς ότι είναι μυστήρια, και δεν φροντίζουμε καθόλου να τα κατανοήσουμε. Αλλά όπως κάναμε και με τις άλλες πλευρές αυτού του μεγάλου μυστηρίου της Αγίας Τριάδος, και εδώ θα προσπαθήσουμε να διαφωτίσουμε το μυστήριο.

Πώς είναι δυνατόν, ένα πρόσωπο να είναι φορέας ολοκλήρου της Ουσίας και πώς είναι δυνατόν ένα πρόσωπο να υπάρχει σ' ένα άλλο πρόσωπο, χωρίς να χάσει την ταυτότητά του; Διότι, αν δύο πρόσωπα τα βάλουμε το ένα μέσα στο άλλο, ο κίνδυνος είναι να ταυτισθούν τόσο πολύ, που να χαθεί η ιδιαιτερότητά τους. Εδώ, αντιθέτως, η ύπαρξη του ενός μέσα στο άλλο δημιουργεί ιδιαιτερότητα, το ίδιο, την ετερότητα. Αυτό στην εμπειρία μας δεν είναι δυνατόν, και οι πατέρες το αποδίδουν στο ότι η φύση μας, η ουσία η ανθρώπινη μερίζεται, όταν εμφανίζονται τα πρόσωπα. Κανένας άνθρωπος δεν είναι φορέας ολόκληρης της ανθρώπινης ουσίας, διότι εάν ήταν φορέας ολόκληρης της ανθρώπινης ουσίας, τότε πεθαίνοντας ο ένας άνθρωπος θα έπρεπε να πεθάνουν όλοι οι άνθρωποι, όλη η ανθρώπινη ουσία. Όλη η ανθρώπινη φύση θα έπρεπε να εξαλειφθεί με το θάνατο ενός και μόνου ανθρώπου. Εδώ στην περίπτωση των ανθρώπων έχουμε μερισμό της ουσίας και της φύσεως με την γέννηση του κάθε ανθρώπου. Αυτό οφείλεται στο ότι το κτιστό είναι σύνθετο, έχει αρχή και κινείται μέσα σε χώρο και χρόνο, ο οποίος χώρος και χρόνος διαιρεί και δεν ενώνει. Γι' αυτό είναι και θνητό το κτιστό.

Στον Θεό δεν μπορεί να ισχύσουν αυτές οι συνθήκες, διότι δεν έχει αρχή, δεν έχει θνητότητα. Επομένως δεν έχει μερισμό της ουσίας. Με τα τρία πρόσωπα η Ουσία δεν μερίζεται σε τρία, ώστε να πάρει ένα κομμάτι το κάθε πρόσωπο, αλλά παίρνει όλη την ουσία, έχει όλη την ουσία.

Στην εμπειρία μας, αν κοιτάξουμε την βιολογική υπόσταση του ανθρώπου, θα δούμε ότι δεν ισχύει αυτό, διότι γεννιόμαστε όλοι μ' αυτή την μερισμένη φύση. Εξ ου και ο θάνατος. Παρόλα αυτά στην εμπειρία μας, όταν πρόκειται για περιπτώσεις προσωπικών σχέσεων παρατηρούμε το φαινόμενο να θεωρείται ένα συγκεκριμένο πρόσωπο ως φορέας ολοκλήρου της ανθρώπινης ουσίας, της ανθρώπινης υπάρξεως. Υπάρχει το παράδειγμα μιας αναγγελίας θυμάτων από μια μάχη στην οποία το ανακοινωθέν του υπουργείου Αμύνης λέει, ότι υπήρξαν δέκα νεκροί. Αυτό για ένα που δεν έχει προσωπική σχέση με αυτούς τους δέκα, είναι δέκα χωριστοί

άνθρωποι, που ο θάνατος του καθενός δεν επηρεάζει την ανθρώπινη φύση στο σύνολό της. Υπάρχουν και άλλοι άνθρωποι, οι οποίοι συνεχίζουν να ζουν και επομένως η ανθρώπινη φύση συνεχίζει να διαιωνίζεται. Ενώ για την μητέρα ενός εξ αυτών ή για κάποιον που έχει μια ξεχωριστή προσωπική σχέση, ο ένας αυτός με τον οποίο υπάρχει προσωπική σχέση είναι φορέας όλης της ανθρώπινης ουσίας. Δεν μπορεί να μετρηθεί σαν ένας εκ των δέκα. Είναι ο ένας, ο άνθρωπος, όλος ο άνθρωπος. Όλη η ανθρώπινη φύση κινδυνεύει να εξαφανισθεί όταν εξαφανισθεί ένας άνθρωπος.

Αυτή είναι η εμπειρία μας στην προσωπική σχέση. Έξω από την προσωπική σχέση δεν μπορούμε να έχουμε αυτού του είδους την εμπειρία. Και γιατί αυτό; Διότι η ενότητα είναι τόσο στενή, αυτών των δύο προσώπων, ώστε αισθάνεται πραγματικά ο ένας τον άλλο ως φορέα πλήρη της ανθρώπινης ουσίας, της ανθρώπινης υπάρξεως.

Ακριβώς με κατηγορίες αυτού του είδους πίσω από το μυαλό μας, μπορούμε να εξηγήσουμε γιατί συμβαίνει αυτό το παράλογο και όχι λιγότερο μυστηριώδες απ' αυτά που είπαμε για την Αγία Τριάδα. Το να θεωρούμε π.χ. ότι ο φόνος ενός ανθρώπου ισοδυναμεί με έγκλημα εναντίον ολοκλήρου της ανθρωπότητας. Στο κάτω - κάτω ένας άνθρωπος σκοτώθηκε, δεν χάθηκε ο κόσμος. Γιατί; Από πού βλαστάνουν αυτές οι ιδέες του να γενικεύουμε, να απολυτοποιούμε ένα ορισμένο πρόσωπο τόσο πολύ; Όλες αυτές οι ιδέες βγαίνουν από την εμπειρία της προσωπικής σχέσεως, από την εμπειρία του προσώπου. Όσο πιο πολύ θεωρούμε τον άλλο πρόσωπο, τόσο πιο πολύ τον θεωρούμε φορέα ολοκλήρου της ανθρωπότητας.

Αυτό το παίρνουμε από την έννοια περί Θεού που έχουμε, γιατί ο Θεός, η Αγία Τριάδα αυτό σημαίνει. Ότι ένα πρόσωπο δεν είναι ένα μέρος της ουσίας, αλλά ολόκληρη η ουσία. Επομένως έχουμε και στην εμπειρία μας ενδείξεις τέτοιας θείας Τριαδικής υπάρξεως. Τέτοιου τρόπου υπάρξεως όπως είναι η Αγία Τριάδα. Και αυτό είναι που κάνει εμάς τους ανθρώπους εικόνες του Θεού. Όταν λέμε ότι ο άνθρωπος είναι κατ' εικόνα του Θεού πρέπει να αναζητήσουμε τις αναλογίες μεταξύ Θεού και ανθρώπου πάνω στις τριαδικές σχέσεις. Γι' αυτό έχει τόση μεγάλη σημασία το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Διότι διαφωτίζει την ίδια την ανθρώπινη ύπαρξη.

Συνεχίζοντας αυτήν την ιστορική αναδρομή, είδαμε τι συνεισέφεραν οι Καππαδόκες Πατέρες. Με τους Καππαδόκες το δόγμα της Αγίας Τριάδος ολοκληρώνεται στην Ανατολή. Σχεδόν τίποτα δεν προστίθεται, τίποτε δεν διαφωτίζεται περισσότερο αργότερα. Αν διαιρέσει κανείς τους Πατέρες μετά τους Καππαδόκες, όπως τον Μάξιμο και τον Ιωάννη τον Δαμασκηνό - ο οποίος για κανένα θέμα δεν συνεισφέρει ουσιαστικά, είναι ένας καλός συνθέτης της πατερικής σκέψεως, - αλλά ειδικά για το δόγμα της Αγίας Τριάδος κανείς δεν συνεισφέρει ουσιαστικά μετά από τους

Καππαδόκες Πατέρες. Ενώ εκείνοι συνεισέφεραν ουσιαστικά, έκαναν μεγάλα βήματα και ολοκλήρωσαν έτσι τη διατύπωση του δόγματος της Αγίας Τριάδος.

Η Ανατολή λοιπόν, οι Έλληνες Πατέρες, σταματούν με τους Καππαδόκες ως προς το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Όποιος δεν γνωρίζει τους Καππαδόκες, δεν γνωρίζει και το δόγμα της Αγίας Τριάδος. Δεν μπορεί να το μάθει από κανέναν, αλλά μόνο από τους Καππαδόκες. Πριν από τους Καππαδόκες ελέχθησαν πολλά πράγματα τα οποία όμως χρειάζονταν την συμπλήρωση των Καππαδόκων. Η Ανατολή με τους Καππαδόκες πατέρες έχει το δόγμα περί Θεού ολοκληρωμένο.

Θα ρίξουμε μια ματιά στη Δύση να δούμε τι γίνεται εκεί. Το πρώτο που παρατηρούμε είναι ότι οι Καππαδόκες δεν είναι πολύ γνωστοί στη Δύση, ούτε επηρεάζουν ουσιαστικά τους Δυτικούς θεολόγους και συγγραφείς. Και όταν λέμε Δύση εννοούμε κυρίως μορφές όπως ο Άγιος Αμβρόσιος του 4ου μ.Χ. αιώνα. Παλαιότερα έχουμε τον Τερτυλλιανό, τον Ιππόλυτο, ο οποίος είναι ελληνοδυτικός, δεν είναι απλώς δυτικός. Όλοι αυτοί είναι οι προθάλαμοι στη θεολογία των Καππαδόκων Πατέρων.

Στη Δύση αυτός που βάζει τη σφραγίδα του στη Δυτική σκέψη και Θεολογία ως προς την Αγία Τριάδα είναι ο Αυγουστίνος. Και ο Αυγουστίνος δεν φαίνεται να γνωρίζει τους Καππαδόκες, ούτε να έχει επηρεαστεί απ' αυτούς. Για πολύ μεγάλο χρονικό διάστημα είναι άγνωστος και στην ίδια την Δύση. Αλλά με την ανάδειξη των Φράγκων, ο Αυγουστίνος γίνεται σημαία της φραγκικής - αρχικά - θεολογίας και στη συνέχεια ολόκληρης της Δυτικής Θεολογίας, και πηγή από την οποία αντλούν οι δυτικοί όλη τους την Θεολογία και ιδιαίτερα την τριαδική Θεολογία. Γι' αυτό έχει μεγάλη σημασία να δούμε τι συνεισέφερε και πώς μίλησε για το δόγμα της Αγίας Τριάδος ο Αυγουστίνος.

Το πρώτο που πρέπει να παρατηρήσουμε είναι ότι ο Αυγουστίνος δεν χρησιμοποιεί την εικόνα των τριών ανθρώπων, τριών όντων για να δηλώσει τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδας. Παίρνει ως βάση ένα μόνο άνθρωπο. Πιστεύει ότι η παρατήρηση ενός ανθρώπου μπορεί να οδηγήσει στις αναλογίες που χρειαζόμαστε για να μιλήσουμε για την Αγία Τριάδα. Εδώ έχουμε μια ριζική διαφορά με τους Καππαδόκες. Παίρνοντας λοιπόν έναν άνθρωπο, προσπαθεί ο Αυγουστίνος να βρει μέσω της παρατήρησης ενός και μόνον ανθρώπου, εικόνες οι οποίες να βοηθούν στο να κάνουμε λόγο για την Αγία Τριάδα.

Στο σημείο αυτό ο Αυγουστίνος είναι επηρεασμένος από τον Νεοπλατωνισμό και για να βρει έναν τρόπο στο να διαφωτίσει κάπως το μυστήριο της Αγίας Τριάδος χρησιμοποιεί την Πλατωνική ανθρωπολογία και νομίζει ότι εκεί βρίσκει όλα τα στοιχεία που χρειάζεται για αυτές τις αναλογίες.

Κοιτάζοντας τον άνθρωπο η Πλατωνική σκέψη εντοπίζει την ουσία του, αυτό που κάνει τον άνθρωπο να είναι άνθρωπος στο στοιχείο που ονομάζει Νου. Ο νους του ανθρώπου είναι αυτό το κύριο χαρακτηριστικό του. Αυτό που τον κάνει να υπάρχει κατά έναν τρόπο όχι απλώς βιολογικό, αλλά μεταφυσικό.

Εάν αυτό μεταφερθεί στο δόγμα περί Θεού - και το μεταφέρει ο Αυγουστίνος - τότε το αντίστοιχο κατά έναν τρόπο μεταφυσικό, θα είναι να καλέσουμε τον Θεό στο σύνολό τους στην ουσία του: Νου. Η εικόνα αυτή δεν χρησιμοποιείται για πρώτη φορά στον Αυγουστίνο, το ότι δηλαδή ο Θεός είναι Νους. Είναι κάτι που το είχε πει και ο Πλάτωνας, αλλά και πολλοί Χριστιανοί Θεολόγοι, όπως ο Άγιος Ιουστίνος και πολλοί άλλοι. Αργότερα υιοθετούν την ιδέα αυτή και ο Ωριγένης και ο Ευάγγριος, ο οποίος συνέχισε και επεξέτεινε τον Ωριγένη. Όλοι αυτοί μίλησαν για τον Θεό με την κατηγορία αυτή του Νου. Ο Θεός είναι ένας Νους, ο κατεξοχήν Νους. Και ο άνθρωπος επειδή και αυτός στη φύση του είναι νους έχει αυτή τη συγγένεια με τον Θεό δια του νου. Επομένως έχουμε εδώ μια αναλογία. Όταν κοιτάξουμε τον άνθρωπο θα δούμε ότι είναι στην ουσία του Νους. Και αυτό ακριβώς το ότι δηλ. ο Θεός στην ουσία του είναι Νους, δηλώνει την ενότητα. Ο ένας Θεός είναι αυτός ο μεγάλος μεταφυσικός Νους.

Προχωρώντας απ' αυτή την βάση και κοιτάζοντας την ανθρώπινη ψυχολογία, βλέπουμε ότι ο νους του ανθρώπου περιέχει τρία βασικά στοιχεία. Το ένα και πρωταρχικό είναι το στοιχείο της Μνήμης. Ο Πλάτων είχε ταυτίσει περίπου τον Νου με το Αγαθό και το Καλό. Καλό σημαίνει ωραίο, όμορφο («κάλλος»). Έχοντας αυτό σαν βάση ο Αυγουστίνος για να διαφωτίσει το μυστήριο της Αγίας Τριάδος, παρουσιάζει τον Θεό σαν το Αγαθό, το οποίο ως Νους έχει Γνώση. Τι γνώση όμως έχει, αφού δεν υπάρχει εκτός του Θεού τίποτα άλλο; Έχει γνώση του εαυτού Του. Επομένως η γνώση είναι γνώση του Εαυτού Του.

Επειδή το καλό και το Αγαθό ασκούν έλξη - και αυτό είναι βασική Πλατωνική ιδέα - δεν μπορεί το Αγαθό να μη τραβήξει κάποιον που να το αγαπήσει. Γι' αυτό το Καλό και το Αγαθό αγαπώνται. Και η αγάπη στην περίπτωση αυτή είναι αγάπη του Νου του Θεού για τον εαυτό Του. Αγαπά τον εαυτό του, έλκεται από τον εαυτό του.

Σ' αυτά τα τρία στοιχεία τοποθέτησε ο Αυγουστίνος τις αναλογίες για τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος. Έτσι στη θέση της Μνήμης τοποθετεί τον Πατέρα, στη θέση της Γνώσης τον Λόγο και στη θέση της Αγάπης το Πνεύμα. Ο Θεός λοιπόν είναι κάτι ανάλογο μ' αυτές τις τρεις ψυχολογικές ιδιότητες τις οποίες βρίσκουμε στον άνθρωπο. Της Μνήμης, της Γνώσης και της Αγάπης. Γι' αυτό το Πνεύμα ονομάζεται ως ο nexus amotis, ως ο δεσμός της Αγάπης μεταξύ του Πατρός και του Υιού. Θα δούμε αργότερα, πόση σημασία έχουν αυτά ειδικότερα για το πρόβλημα του Filioque.

Εκείνο που πρέπει να τονίσουμε είναι ότι βρισκόμαστε εδώ σε εντελώς διαφορετικό κόσμο θεολογικό, απ' εκείνο που έχουμε στους Καππαδόκες και στους Έλληνες πατέρες γενικά. Θα τονίσουμε τώρα τις διαφορές.

Η πρώτη είναι ότι για τους Καππαδόκες χρειαζόμαστε τρία πρόσωπα για να δηλώσουμε την Αγία Τριάδα, τρεις ανθρώπους. Δεν μας φτάνει ένας. Δεν μπορούμε με μια ενδοστρέφεια και παρατήρηση του εαυτού μας να δούμε εικονισμούς της Αγίας Τριάδος. Ο άνθρωπος δεν είναι εικόνα του Θεού διότι έχει τον Νου, την μνήμη, τον λόγο, την αγάπη. Δεν είναι αυτά τα στοιχεία που συνιστούν το κατ' εικόνα, την εικόνα του, ενώ για τον Αυγουστίνο θα μπορούσε να πει κανείς ότι αυτά είναι που συνιστούν την εικόνα, το κατ' εικόνα Θεού του ανθρώπου. Και πολλοί Ορθόδοξοι - βέβαια δεν είναι εντελώς Αυγουστίνια αυτή η θεώρηση του κατ' εικόνα - έχουν την έννοια του λόγου, του λογικού, και τοποθετούν εκεί το κατ' εικόνα Θεού, στον λόγο που έχει ο άνθρωπος.

Εάν δούμε προσεκτικά τα πράγματα θα παρατηρήσουμε ότι για να έχουμε την εικόνα της Αγίας Τριάδος θα πρέπει να έχουμε κοινωνία περισσοτέρων του ενός προσώπων. Δεν αρκεί ένα πρόσωπο. Ένα πρόσωπο ίσον κανένα πρόσωπο. Ο Αυγουστίνος όμως - και αυτό είναι σημαντικό - εννοεί το πρόσωπο σαν το σκεπτόμενο υποκείμενο και μ' αυτό τον τρόπο ανοίγει ένα δρόμο, ο οποίος εξακολουθεί ακόμη να διανύεται στη Δύση, αλλά και σε μάς διότι και εμείς είμαστε επηρεασμένοι από τη Δυτική σκέψη.

123

Πρόσωπο για τη δυτική σκέψη πλέον δεν είναι αυτό που είναι για τους Καππαδόκες αλλά για να είσαι πρόσωπο θα πρέπει να έχεις τις ικανότητες του λογικού, της αυτογνωσίας, της γνώσεως και μάλιστα της γνώσεως του εαυτού σου. Αυτή τη συνείδηση του εαυτού μας την καλλιεργεί στη συνέχεια όλη η δυτική φιλοσοφία, ο Καρτέσιος κυρίως. Και ακολουθούν όλοι οι άλλοι: Ο Καντ, ο Έγκελς, οι Διαφωτιστές. Έτσι όταν στη Δύση - αλλά και σ' εμάς ακόμα - λέμε ότι «αυτός είναι πρόσωπο», εννοούμε κάποιον που έχει ανεπτυγμένη συνείδηση και των άλλων και του εαυτού του. Έτσι το κύριο χαρακτηριστικό του προσώπου για τη δυτική σκέψη είναι η συνείδηση.

Αυτή η ψυχολογική προσέγγιση του προσώπου δημιουργεί το πρόβλημα: Τι γίνεται μ' εκείνους τους ανθρώπους που δεν έχουν ανεπτυγμένη την ικανότητα της συνειδήσεως; Υστερούν αυτοί οι άνθρωποι από άποψη προσώπου;

Σήμερα συζητείται πάρα πολύ αυτό στην ψυχολογία και η τάση είναι να λεχθεί ότι όντως υστερούν αυτοί οι άνθρωποι. Μάλιστα αναζητείται το σημείο στη ζωή του ανθρώπου κατά το οποίο γίνεται πρόσωπο. Και διερωτώνται, πότε γίνεται ο άνθρωπος πρόσωπο; Βέβαια όχι ως έμβρυο, όχι πριν γεννηθεί, όχι όταν είναι μικρό παιδί που δεν έχει συνείδηση του εαυτού του, αλλά όταν μεγαλώσει και αποκτήσει συνείδηση του εαυτού του, τότε γίνεται πρόσωπο. Είναι μια διάχυτη αντίληψη, η

οποία ανάγεται στον Αυγουστίνο και ανάγεται ακριβώς στην τριαδολογία του. Για τους Ανατολικούς Πατέρες, για την Ανατολική σκέψη, δεν ισχύουν τέτοιου είδους αντιλήψεις περί προσώπου. Κάνουμε τώρα την σύγκριση στο σημείο αυτό ακόμα λεπτομερέστερα.

Για τους Πατέρες της Ανατολής τα τρία πρόσωπα δεν είναι δυνατόν να τα ορίσει κανείς με βάση ιδιότητες και μάλιστα ψυχολογικές, όπως είναι η μνήμη, η γνώση, η βούληση ή η αγάπη. Η γνώση, η βούληση, η αγάπη, όλα αυτά για τους Έλληνες Πατέρες συνδέονται με την μία ουσία του Θεού. Δεν δηλώνουν τρία πρόσωπα. Ποια είναι τα τρία πρόσωπα και με τι τρόπο δηλώνονται αυτά τα τρία πρόσωπα; Δηλώνονται απλώς με τις υποστατικές ιδιότητες που είναι οντολογικής φύσεως. Δηλαδή ο Πατήρ έχει ως υποστατικό χαρακτηριστικό, ως υποστατική ιδιότητα, αρνητικά μεν το ότι είναι αγέννητος, είναι ο μόνος αγέννητος, θετικά δε ότι είναι Πατήρ, το ότι έχει έναν Υιό. Ο Υιός δηλώνεται αρνητικά μεν με το ότι δεν είναι Πατέρας, θετικά δε με το ότι είναι γεννητός. Το Πνεύμα, αρνητικά μεν με το ότι δεν είναι ούτε Πατήρ, ούτε Υιός, θετικά δε με το ότι είναι εκπορευτόν, και το εκπορευτόν σημαίνει κάτι το διαφορετικό από το γεννητό, αλλά ποια είναι η διαφορά δεν μπορούμε να πούμε. Δηλώνει απλώς ότι δεν είναι Υιός, διότι αν εγεννάτο και Αυτός από τον Πατέρα, θα είχαμε τότε δύο Υιούς. Ο Υιός είναι ένας, επομένως ένας είναι ο γεννητός. Πώς θα δηλώσουμε τον άλλο που βγαίνει μεν από τον Πατέρα, αλλά δεν είναι Υιός; Το δηλώνουμε με την έννοια της εκπορεύσεως.

124

Αυτά τα τρία χαρακτηριστικά της Πατρότητας, της Υιότητας και της Εκπορεύσεως, είναι δηλωτικά οντολογικών σχέσεων. Και τι θα πει «οντολογικών σχέσεων»; Ότι δηλώνουν τον τρόπο με τον οποίο αυτά τα τρία όντα υφίστανται. Δεν δηλώνουν το πώς αισθάνονται, το πώς σκέφτονται, δεν δηλώνουν αγάπη, γνώση, κλπ. Δηλώνουν απλώς τον τρόπο υπάρξεως. Αυτό το ονόμασαν «πρόσωπο» οι Καππαδόκες. Τον τρόπο υπάρξεως, τον τρόπο με τον οποίο το κάθε πρόσωπο της Αγίας Τριάδος υπάρχει, υφίσταται σε ύπαρξη. Ο Πατήρ δεν έρχεται σε ύπαρξη, απλώς υπάρχει, αλλά υπάρχει ως Πατήρ. Και αυτό είναι οντολογικό. Διότι ο Πατήρ σημαίνει ότι φέρνει στην ύπαρξη τον Υιό και το Πνεύμα. Συνεπώς για τους Έλληνες Πατέρες τα ονόματα της Αγίας Τριάδος δηλώνουν οντολογικές διαφορές, οντολογικές ιδιαιτερότητες και όχι ψυχολογικές εμπειρίες.

Έχουμε και αρνητική και θετική πλευρά στις υποστατικές ιδιότητες. Ο Άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας και προ αυτού ο Άγιος Αθανάσιος και οι Καππαδόκες, τονίζουν πάρα πολύ ότι άλλο είναι το αγέννητος και άλλο είναι το Πατήρ. Δηλώνουν βέβαια το ίδιο πρόσωπο, αλλά είναι διαφορετικές έννοιες. Διότι οι Ευνομιανοί έκλειναν να ταυτίσουν το «αγέννητος» με το «Πατήρ». Ο Πατήρ (λέει ο Άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας), είναι έννοια που δηλώνει ότι ο Θεός έχει Υιό. Δεν μπορεί να είναι Πατήρ χωρίς να έχει Υιό. Αυτό είναι διαφορετικό από το να λέμε ότι ο Πατήρ είναι αγέννητος, διότι το αγέννητος σημαίνει ότι δεν γεννήθηκε. Αυτό

εξυπηρετούσε τους Αρειανούς και τους Ευνομιανούς να δηλώσουν ότι απλώς είναι αγέννητος. Αλλά όχι, όταν ονομάσουμε τον Θεό Πατέρα, τότε δηλώνουμε κάτι θετικό, ότι έχει Υιό. Επομένως δεν μπορούσε να ήταν Πατήρ χωρίς να έχει Υιό, ούτε μπορούσε να γίνει Πατήρ κάποτε, εφόσον ήταν αιδίως πάντοτε Πατήρ. Συνεπώς υπήρχε πάντοτε και ο Υιός. Αυτό ήταν το επιχείρημα των Ορθοδόξων έναντι των Αρειανών.

Στην έννοια του Πατρός έχουμε και το αγέννητο, αλλά και το Πατήρ είναι το θετικό. Στην έννοια του Υιού, ο Υιός είναι θετικό, δηλώνει τον τρόπο με τον οποίο ήρθε στην ύπαρξη, τον τρόπο υπάρξεως εκ γεννήσεως, ο οποίος δεν είναι απλώς οντολογική εξάρτηση, αλλά είναι ένας ειδικός τρόπος τον οποίο δεν μπορούμε να καθορίσουμε πώς, αλλά είναι ειδικός. Διαφέρει από το Πνεύμα, γιατί και το Πνεύμα προέρχεται από τον Πατέρα, υπάρχει οντολογική εξάρτηση αλλά είναι άλλος τρόπος υπάρξεως αυτός, άλλος τρόπος με τον οποίο «ήρθε» στην ύπαρξη.

Έτσι λοιπόν, για τους Έλληνες Πατέρες δεν έχουμε ψυχολογικές κατηγορίες για να δηλώσουμε τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, ενώ για τον Αυγουστίνο έχουμε ψυχολογικές κατηγορίες, οι οποίες μας οδηγούν σε μια αντίληψη περί Θεού που επιτρέπει στην εικόνα του Θεού - τον άνθρωπο - να θεωρείται πρόσωπο και όταν ακόμη είναι ένας. Ενώ ως συνέπεια της Θεολογίας των Καππαδόκων δεν μπορεί ένα πρόσωπο να είναι πρόσωπο έτσι. Χρειάζεται να βρίσκεται σε κοινωνία με άλλα πρόσωπα.

Για τη Δυτική Θεολογία μπορεί κανείς να κάνει λόγο για ένα πρόσωπο και έτσι το πρόσωπο ταυτίζεται με το άτομο. Εδώ έχουμε ταυτισμό όχι απλώς λεκτικό, ταυτισμό λέξεων, αλλά ουσιαστικό ταυτισμό του προσώπου με το άτομο. Δηλαδή το άτομο το οποίο για πολλούς Έλληνες Πατέρες χρησιμοποιείται εναλλακτικά με την έννοια πρόσωπο - στον Ιωάννη τον Δαμασκηνό υπάρχει η εναλλαγή των όρων - δεν σημαίνει ποτέ αυτό που σημαίνει το άτομο στη Δυτική σκέψη, στη Δυτική Θεολογία. Το άτομο στη Δυτική Θεολογία σημαίνει το απομονωμένο, αυτό που μπορεί να νοηθεί χωρίς σχέση, χωρίς αναφορά με τα άλλα. Ενώ για τους Έλληνες Πατέρες και τους Καππαδόκες το πρόσωπο είναι δηλωτικό σχέσεως και δεν μπορεί συνεπώς να νοηθεί ως άτομο απομονωμένο. Έχουμε συνέπειες ευρύτερες και για την αντίληψη περί ανθρώπου στην τριαδική Θεολογία του Αυγουστίνου. Τις συνέπειες αυτές κυρίως, πριν τις εξετάσουμε ως προς την ανθρώπινη ύπαρξη, θα πρέπει να τις εξετάσουμε ακόμη βαθύτερα ως προς το δόγμα περί Θεού.

Η μνήμη, η γνώση, η βούληση και η αγάπη για τους Έλληνες Πατέρες είναι κοινά και στα τρία πρόσωπα. Είναι, είτε ενέργιες, είτε σχετίζονται με τη φύση, με την ουσία του Θεού. Μ' αυτό τον τρόπο - και εδώ έχουμε ένα πολύ λεπτό θέμα το οποίο συγχέεται, όταν κάνουμε λόγο περί προσώπου - οι Έλληνες Πατέρες μιλούν για τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, χωρίς να προεκτείνουν στον Θεό ανθρωπολογικές, ψυχολογικές εμπειρίες, όπως είναι αυτές (μνήμη, γνώση, αγάπη). Υπάρχει ο

κίνδυνος του ανθρωπομορφισμού. Προβάλλουμε στον Θεό ψυχολογικές εμπειρίες του ανθρώπου. Δεν έχουμε στους Έλληνες Πατέρες προβολή αυτών των ανθρώπινων ψυχολογικών εμπειριών, και γι' αυτό τον λόγο πολλοί κάνουν λόγο για αποφατισμό και αποφατικότητα ως προς τα πρόσωπα.

Την παρατήρηση έκανε πρώτος ο Λόσκυ και την ακολουθούν πολλοί Ορθόδοξοι σήμερα, και θέλουν να πουν ότι για τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, έχουμε μια έννοια προσώπου που δεν αντιστοιχεί στην έννοια του προσώπου του ανθρώπου. Αυτοί ξεκινούν από την προϋπόθεση ότι η μόνη δυνατή έννοια προσώπου στον άνθρωπο είναι η ψυχολογική. Είναι ο δυτικός περσοναλισμός ο οποίος δεν βλέπει τον άνθρωπο ως πρόσωπο κατά άλλο τρόπο, παρά σαν αυτό το υποκείμενο που έχει συνείδηση και ψυχολογικές ικανότητες.

Επειδή λοιπόν στη Δύση αναπτύχθηκε αυτή η αντίληψη περί προσώπου η περσοναλιστική, πολλοί Ορθόδοξοι σήμερα θεωρούν κακό το να μιλάει κανείς για πρόσωπο περί Αγίας Τριάδος. Δεν μπορούν βέβαια να το αποφύγουν γιατί είναι μέσα στην ορολογία, αλλά το να βλέπει κανείς αντιστοιχίες στην ανθρώπινη ύπαρξη το θεωρούν επικίνδυνο. Το λάθος βρίσκεται στο ότι ξεκινούν από την προϋπόθεση ότι ο μόνος τρόπος για να μιλήσουμε για ανθρώπινο πρόσωπο είναι ο περσοναλιστικός - αυτός της αυτοσυνειδήσεως. Αλλά η σωστή Θεολογία θα πρέπει χωρίς να πάρει ανθρωπομορφικές, ανθρώπινες εμπειρίες και να τις μεταφέρει στον Θεό, πρέπει να πάρει από την Τριαδική Θεολογία την έννοια του προσώπου, και να την μεταφέρει στον άνθρωπο. Αυτό είναι απαραίτητο διότι αλλιώς δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν του Θεού.

Εδώ ο Αυγουστίνος κάνει τον Θεό κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν του ανθρώπου, γι' αυτό μεταφέρει ψυχολογικές εμπειρίες στον Θεό και γι' αυτό πολύ σωστά ο δυτικός Περσοναλισμός δεν μπορεί να αντιστοιχίσει στην Τριαδική Θεολογία, και αυτής της πλευράς έχουν δίκαιο αυτοί που λένε ότι κακώς γίνεται λόγος περί προσώπου σήμερα από πολλούς που δεν χρησιμοποιούν αυτή την Πατερική έννοια του προσώπου. Το λάθος είναι ότι: «επειδή έχουμε τον δυτικό Περσοναλισμό, άρα δεν επιτρέπεται να έχουμε έννοια του προσώπου που να την παίρνουμε από την Θεολογία των Ελλήνων Πατέρων!».

Ακριβώς αυτή είναι η προσφορά της Ορθόδοξης Θεολογίας. Να αφήσει στην άκρη αυτόν τον δυτικό Περσοναλισμό και να πάρει από την Τριαδική Θεολογία, ιδίως των Καππαδοκών Πατέρων την έννοια του προσώπου. Έτσι ο άνθρωπος γίνεται κατ' εικόνα και ομοίωση του Θεού, και όχι ο Θεός κατ' εικόνα και ομοίωση του ανθρώπου.

Το δόγμα περί Θεού έχει μεγάλη σημασία για την έννοια του προσώπου του ανθρώπου. Στη θέωση ο άνθρωπος δεν γίνεται τίποτε άλλο παρά το πρόσωπο κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν της Αγίας Τριάδος. Δεν μπορούμε να θεωθούμε κατά την

φύση. Η φύση μας δεν μπορεί να γίνει Θεός. Η Θεία φύση και η ανθρώπινη φύση μου δεν μπορεί να γίνει Θεός, να γίνει θεία φύση. Δεν μπορεί η κτιστή φύση να γίνει Θεία φύση. Μπορεί όμως ο άνθρωπος να γίνει πρόσωπο, να γίνει Υιός Θεού και να γνωρίζει τον Θεό ως Πατέρα. Όλα αυτά είναι προσωπικές σχέσεις και δεν μπορούμε να τις εννοήσουμε με το δυτικό Περσοναλισμό, αλλά ούτε και με τη βοήθεια του Αυγουστίνου. Πρέπει να τις εννοήσουμε με τη Θεολογία των Καππαδοκών Πατέρων και εδώ η Θεολογία έχει να κάνει πολύ δουλειά.

Γ. Η θεολογία του Αυγουστίνου και το πρόβλημα του Filioque

Εξετάζοντας την τριαδική θεολογία του Αυγουστίνου επισημάναμε τα εξής:

Ο Αυγουστίνος αναζητούσε και αυτός, όπως και οι Καππαδόκες Πατέρες και όλοι οι Πατέρες, τρόπους για να εκφράσουν αυτό το μεγάλο μυστήριο της Αγίας Τριάδος. Στην αναζήτηση αυτών των εικόνων που θα μπορούσαν έστω και αμυδρώς να εκφράσουν το μυστήριο της Αγίας Τριάδος, ο Αυγουστίνος ανατρέχει στην αντίληψη για το μεταφυσικό τέλειον, που είναι ο Θεός και το οποίο τέλειο μεταφυσικάον, κατανοεί ο Αυγουστίνος με βάση τα όσα πιστεύει ο Πλατωνισμός για το τέλειο μεταφυσικάον. Το τέλειο μεταφυσικάον, κατά τον Πλατωνισμό (και αυτό ταυτίζεται και με τον Θεό τον ίδιο), είναι ο νους. Ο νους συνεπώς ταυτίζεται με το Θεό. Θεός, ίσον αυτό το τέλειον, που είναι στην ουσία του Νους.

Αλλά σύμφωνα με τον Πλατωνισμό, το τέλειο μεταφυσικάον που είναι ο Θεός, ως νους, έχει και τρία άλλα χαρακτηριστικά στοιχεία. Το ένα είναι η μνήμη. Ο τέλειος νους το τέλειον, που είναι ο νους, έχει την ιδιότητα της μνήμης. Για τον Πλατωνισμό η μνήμη είναι καίριας σημασίας. Διότι ξεκινάει ο Πλατωνισμός από την αντίληψη ότι όλη η αλήθεια είναι συσσωρευμένη, αποθηκευμένη στο παρελθόν. Ότι η ψυχή του ανθρώπου είναι αιώνια, ότι η καταγωγή της είναι αιώνια· και ότι σ' αυτή την αιώνια καταγωγή της η ψυχή φέρνει μαζί της σαν σε αποθήκη όλη την αλήθεια. Συνεπώς η μνήμη είναι πάρα πολύ σημαντικό πράγμα για τον Πλατωνισμό. Είναι η πηγή από την οποία ανελίσσεται και βγαίνει η αλήθεια. Ο Θεός λοιπόν, σαν τέλειο μεταφυσικάον, έχει κι αυτός αυτήν την πηγή, αυτήν την αποθήκη της αλήθειας. Έχει συνεπώς την μνήμη, κι αυτό που είναι η μνήμη στον Θεό, και είναι, όπως είπαμε, η πηγή όλης της ζωής, της σκέψης και της ενέργειας του Θεού, του ανώτατου αυτού όντος, του νου αυτού, αυτό είναι στη γλώσσα του δόγματος της Αγίας Τριάδος ο Πατήρ για τον Αυγουστίνου. Διότι ο Πατήρ κατά την πάγια Χριστιανική αντίληψη είναι η πηγή όλης της ζωής στην Αγία Τριάδα. Βρίσκει λοιπόν στην αντιστοιχία, (στην εικόνα της μνήμης), μια πολύ καλά εικόνα για να εκφράσει τον Πατέρα.

Αλλά στο τέλειο υπερφυσικάον, η μνήμη δεν είναι ανενεργή. Δεν μένει έτσι. Είναι μνήμη, διότι είναι η αποθήκη, αυτή η πηγή από την οποία βγαίνει η γνώση, βγαίνει η αλήθεια. Και η αλήθεια είναι μια λέξη που συντίθεται από το α- στερητικό και από

το –λήθη. Δηλαδή αλήθεια είναι αυτό που θυμόμαστε, που δεν ξεχνιέται, που βγαίνει στην επιφάνεια της μνήμης. Λοιπόν, από την μνήμη βγαίνει η αλήθεια. Η αλήθεια όμως, χαρακτηρίζεται, όταν βγει στο φως, από τη συνειδητοποίηση των πραγμάτων. Και αυτό είναι η γνώση δηλαδή όταν βγει στο φως.

Όταν και ο δάσκαλος πατά στη Σωκρατική έννοια με την μαιευτική του μέθοδο, βγάζει από την ψυχή του μαθητού αυτό που πάντα ήξερε. Διότι κατά την Πλατωνική αντίληψη δεν υπάρχει τίποτα καινούριο. Ο Δάσκαλος δεν δίνει τίποτα καινούριο στο μαθητή, που να μην το ήξερε πριν. Όλα τα ήξερε, όλα ήταν μέσα στην ψυχή του αποθηκευμένα. Διότι η γνώση φέρνεται μέσα στην ψυχή. Η αλήθεια φέρνεται μέσα στην ψυχή και η ψυχή που έχει ο καθένας είναι αιώνια και έχει μαζί της τη γνώση.

Επομένως, αυτό που κάνει ο δάσκαλος είναι να εκμαιεύσει με την μέθοδο της διαλεκτικής. Εκμαιεύει και βγάζει, βγάζει και φέρνει τον μαθητή στο σημείο να πει ότι, «ναι αυτό που λες είναι». Την ώρα που θα πει με το διάλογο «αυτό που λες είναι δάσκαλε». Τότε βγήκε ας πούμε, γεννήθηκε το παιδί («Μαιευτική» μέθοδος δηλαδή). Βγήκε από την αποθήκη η αρχαία αυτή μνήμη της αλήθειας και γίνεται γνώση.

Από την πηγή, λοιπόν, της μνήμης βγαίνει η γνώση και σ' αυτή την εικόνα βρίσκει ο Αυγουστίνος μια χρήσιμη αντιστοιχία, δεδομένου ότι ο Υιός χαρακτηρίζεται επίσης στην κλασσική ορολογία και στην Χριστιανική ορολογία ως ο Λόγος. Ο Λόγος είναι μια έννοια που περιέχει το στοιχείο της γνώσης, το Λόγο. Η γνώση που γεννιέται από τη μνήμη.

Αλλά το τέλειο υπερφυσικό ον, πάλι κατά την Πλατωνική αντίληψη, δεν έχει μόνο μνήμη και γνώση, αλλά έχει και αγάπη. Διότι έλκεται από το Αγαθό από το Καλό, από το Ωραίο. Και συνεπώς δεν μπορεί ο Θεός, που είναι αυτό το τέλειο ον, αυτός ο τέλειος νους να μην έχει και αυτό το στοιχείο της αγάπης. Σ' αυτό βρίσκει ο Αυγουστίνος αντιστοιχία με το Πνεύμα. Το Πνεύμα λοιπόν, είναι η βούληση ή η αγάπη που έχει ο ύψιστος αυτός ο νους.

Έτσι στο έργο του περί Αγίας Τριάδος ο Αυγουστίνος μπόρεσε με την βοήθεια του Πλατωνισμού να κάνει κατά κάποιο τρόπο μια Απολογητική. Να μεταφράσει το δόγμα της Αγίας Τριάδος σε μια γλώσσα η οποία ήταν γνωστή και αποδεκτή στο περιβάλλον των διανοουμένων. Κάνοντας αυτήν την προσπάθεια όμως ο Αυγουστίνος, έφυγε από τις βασικές αρχές που είχαν χαράξει οι Καππαδόκες στην Ανατολική, τις οποίες βασικές αρχές πιθανόν και να μην ε γνώριζε.

Έχουμε εδώ μια διαφοροποίηση κλασσική. Σε τι συνίσταται η διαφοροποίηση; Μια βασική διαφοροποίηση είναι ότι όλα αυτά μπορούμε να τα πούμε κατ' αναλογία σε έναν μόνο άνθρωπο. Επομένως, μπορούμε να αναφερθούμε στο δόγμα της Αγίας Τριάδος κοιτάζοντας έναν μόνο άνθρωπο, ο οποίος έχει όλα αυτά τα στοιχεία κατά

το μέρος που πλησιάζει αυτό το τέλειο. Για τους Καππαδόκες Πατέρες δεν μπορούμε να βρούμε εικόνα της Αγίας Τριάδος σε έναν άνθρωπο. Πρέπει να χρησιμοποιήσουμε τρεις ανθρώπους. Διότι χαρακτηριστικό της θεολογίας των Καππαδόκων Πατέρων είναι ότι: Τα τρία Πρόσωπα της Αγίας Τριάδος δεν είναι ενέργειες του ενός Θεού, αλλά είναι τρεις υποστάσεις πλήρεις. Συνεπώς, για να δοθεί αυτή η πληρότητα των υποστάσεων οι αναλογίες πρέπει να είναι ανάλογα πλήρεις. Αν πάρουμε εικόνες από τους ανθρώπους, να είναι τρεις άνθρωποι και όχι ένας άνθρωπος, (ή τρεις ήλιοι ή τρία αναμμένα δαδιά). Πρέπει να είναι τρία ολοκληρωμένα πλήρη όντα και συνεπώς εδώ έχουμε μια βασική διαφοροποίηση.

Η αντίληψη του Αυγουστίνου μπορεί να οδηγήσει στον ατομισμό. Ότι ο Θεός είναι σαν ένα άτομο που έχει διάφορες ενέργειες και ικανότητες και ιδιότητες, οι οποίες μπορούν να εκλαμβάνονται ως πρόσωπα. Και έτσι τα πρόσωπα κινδυνεύουν πάλι να γίνουν (όπως και στο Σαβελλιανισμό, όπως στον αρχαίο Ελληνισμό), να γίνουν προσωπεία, να γίνουν ιδιότητες που έχει ένα και το αυτό ον και όχι πλήρη και ολοκληρωμένα όντα. Σ' αυτό το σημείο, λοιπόν, έχουμε μια μεγάλη διαφοροποίηση.

Οι Έλληνες Πατέρες δεν συγχέουν, δεν χωρίζουν τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος σαν ιδιότητες και μάλιστα ψυχολογικές ιδιότητες, όπως είναι η μνήμη, η γνώση και η αγάπη, τις οποίες οι Έλληνες Πατέρες συνδέουν με τη φύση, με τη μια φύση του Θεού και όχι με τα τρία πρόσωπα. Δηλαδή ο Θεός έχει μια γνώση, μια θέληση, μια αγάπη και όχι τρεις. Ούτε ένα από τα πρόσωπα είναι αυτό που είναι η γνώση και τα άλλα δεν είναι τίποτα. Ή η αγάπη είναι ένα από τα πρόσωπα που εκφράζει την αγάπη και τα άλλα δεν την εκφράζουν. Την εκφράζουν όλα τα πρόσωπα, διότι είναι κοινή για τα τρία πρόσωπα. Αλλά δεν είναι αυτό που λέμε υποστατικές ιδιότητες. Δεν είναι ιδιότητες των υποστάσεων. Οι ιδιότητες των υποστάσεων είναι άλλες και είπαμε ποιες είναι. Έχουμε λοιπόν, διαφοροποίηση. Εδώ στον Αυγουστίνου μπορούμε να δούμε τον κίνδυνο προβολής στον Θεό ψυχολογικών ιδιοτήτων του ανθρώπου. Επομένως, έχουμε τον κίνδυνο του ανθρωπομορφισμού.

Άλλα χαρακτηριστικά της Θεολογίας του Αυγουστίνου:

Ο Αυγουστίνος ταύτισε τον Θεό με το νου. Και στο ερώτημα: «Ποιος είναι ο ένας Θεός;», δεν μπορούσε να απαντήσει αναφερόμενος στα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, σε κανένα πρόσωπο της Αγίας Τριάδος. Διότι αυτά τα πρόσωπα είναι ιδιότητες του νου, του ενός νου και δεν είναι όντως καθ' εαυτά. Έτσι ερμήνευσε και εφάρμοσε την φόρμουλα, τη διατύπωση, που είχε επικρατήσει ότι ο Θεός είναι μια ουσία τρία πρόσωπα. Την διατύπωσε παίρνοντας το σκέλος ουσία και ταυτίζοντάς το με τον Θεό. Ο Θεός λοιπόν, ο ένας Θεός είναι η ουσία. Τα πρόσωπα είναι ιδιότητες τις οποίες έχει ο ένας αυτός νους, σαν αυτές εδώ. Κάνοντας αυτό ο Αυγουστίνος έδωσε προτεραιότητα στην ουσία. Προτεραιότητα στο Θεό νου, από

την οποία πηγάζουν τα πρόσωπα ως δευτερεύοντα στοιχεία. Έτσι στο ερώτημα ποιος είναι ο ένας Θεός, η απάντηση του Αυγουστίνου είναι: η μία ουσία.

Στους Έλληνες Πατέρες έχουμε διαφορετική κατάσταση. Στο ερώτημα ποιος είναι ο ένας Θεός ή μάλλον όταν λέμε ο Θεός, η απάντηση είναι ο Πατήρ. Η μοναρχία δεν έγκειται στην ουσία και τη φύση Θεού, αλλά έγκειται στο πρόσωπο του Πατρός. Όταν λοιπόν ταυτίσουμε το Θεό με τον Πατέρα, αυτός είναι και ο Βιβλικός τρόπος αναφοράς στον Θεό. Ο Θεός και ο Πατήρ του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού. Όταν ο κατεξοχήν Θεός είναι ο Πατήρ, τότε οδηγούμεθα στο ότι την Αγία Τριάδα την ενσωματώνουμε μέσα στην έννοια του ενός Θεού. Επειδή ο ένας Θεός είναι ο Πατήρ και επειδή η λέξη Πατήρ είναι λέξη σχέσεως, δεν υπάρχει Πατήρ χωρίς να υπάρχει Υιός. Και δεν είναι φυσικά Πατήρ μόνο του Υιού, αλλά είναι «Πατήρ» και του Πνεύματος, κατά έναν άλλο τρόπο. Άρα και ο Υιός και το Πνεύμα μπαίνουν απ' την πρώτη στιγμή μέσα στην έννοια του ενός Θεού.

Αυτό είναι πάρα πολύ σημαντικό, διότι το δόγμα της Αγίας Τριάδος γίνεται πρωταρχικό. Δεν μπορείς να κάνεις λόγο περί του ενός Θεού πρώτα και μετά να κάνεις λόγο περί Αγίας Τριάδος, ως Δεύτερο θέμα. Το τονίζω αυτό διότι με την βοήθεια του Αυγουστίνου η Δυτική Θεολογία οδηγήθηκε σ' αυτή τη διαίρεση της Δογματικής που έχουμε από την εποχή των σχολαστικών, και την οποία δυστυχώς, μιμήθηκαν και οι Ορθόδοξοι Θεολόγοι. Να προτάξουμε ένα κεφάλαιο περί του ενός Θεού, να εξετάσουμε τον ένα Θεό αυτόν καθ' αυτόν, τις ιδιότητες και ό,τι άλλο θέλετε. Και μετά ένα κεφάλαιο περί Αγίας Τριάδος. Σαν να είναι ποτέ δυνατόν να αναφερθεί κανείς στον ένα Θεό, χωρίς να αναφερθεί συγχρόνως στην Αγία Τριάδα. Αλλά για να αναφερθεί κανείς στον ένα Θεό πρωταρχικά και αποκλειστικά θα πρέπει να ταυτίσει το Θεό με την ουσία και να δώσει στην ουσία προτεραιότητα, να πει ότι πρώτα έρχεται η ουσία και μετά έρχονται τα πρόσωπα, όπως είπε ο Αυγουστίνος. Είναι πολύ σοβαρό το θέμα: Εάν η προτεραιότητα θα δοθεί στην ουσία ή στο πρόσωπο. Η Δυτική Θεολογία έδωσε προτεραιότητα στην ουσία. Υπάρχουν και πολλοί Ορθόδοξοι που κάνουν το ίδιο.

Για μας τους Ορθοδόξους, ο ένας Θεός είναι ο Πατήρ, δεν είναι η μία ουσία και γι' αυτό η Αγία Τριάς είναι το πρώτο που θα πούμε για τον Θεό. Το πρώτο που θα πούμε για τον Θεό, είναι ότι ο Θεός είναι Πατήρ. Αφού λοιπόν αυτό είναι το πρώτο που θα πούμε, δεν μπορούμε να αποφύγουμε απ' αρχή να κάνουμε λόγο για την Τριάδα. Γιατί ο Πατήρ είναι έννοια που εμπεριέχει κατ' ανάγκη την Αγία Τριάδα.

Έχουμε εδώ μεταξύ Ανατολής και Δύσης ένα πάρα πολύ σοβαρό σημείο διαφοράς. Μπορεί να γίνει λόγος για τον ένα Θεό ανεξάρτητα από την Αγία Τριάδα; Με βάση τον Αυγουστίνο στη Δύση μπορεί να γίνει αυτό. Και αυτό γίνεται και σ' όλους τους διαλόγους, που γίνονται σήμερα με τις μονοθεϊστικές θρησκείες. Στη Δύση θα δείτε ότι αυτό γίνεται. Σταθείτε, λέει, να τα βρούμε πρώτα μ' αυτούς που πιστεύουν σε έναν Θεό, που είναι το ίδιο πράγμα – αποκλείουμε τους άθεους. Στο επόμενο βήμα

ξεχωρίζουμε τους μονοθεϊστές από τους πολυθεϊστές. Σήμερα δεν έχουμε βέβαια πολυθεϊστές πολλούς. Σχεδόν κανένα. Ο πολυθεϊσμός έχει εκλείψει. Οι άλλες θρησκείες είναι όλες μονοθεϊστικές. Αλλά αυτό που γίνεται σ' αυτές τις επαφές είναι να προϋποθέσουμε ότι είναι δυνατόν να κάνουμε και εμείς οι χριστιανοί λόγο για τον Θεό, για τον ένα Θεό, κατ' αρχάς χωρίς αναφορά στην Αγία Τριάδα. Εκεί είναι ακριβώς που οδηγεί κατά φυσιολογικό τρόπο ο Αυγουστίνος και η προτεραιότητα της ουσίας έναντι του προσώπου. Και επειδή η Δογματική δεν είναι θέμα Ακαδημαϊκό, δηλαδή να καταλαβαίνουμε με το μυαλό μας, η Δογματική δεν είναι μόνο για αυτούς που κάνουν Θεολογία, που θέλουν να πάρουν πτυχίο. Η Δογματική είναι για όλον τον κόσμο. Πρέπει να έχει λοιπόν συνέπειες άμεσες, υπαρξιακές συνέπειες για όλον τον κόσμο.

Εδώ υπάρχει μια σοβαρή συνέπεια, η οποία είναι ότι όλοι οι άνθρωποι που προσεύχονται, πού προσεύχονται; Είναι δυνατόν να προσευχηθείς στον Θεό, αυτόν καθ' αυτόν. Μπορείς να προσευχηθείς στην ουσία του Θεού; Είναι αυτή η αντίληψη του Αυγουστίνου και πολλών Ορθοδόξων που δεν τα έχουν σκεφτεί καλά τα πράγματα και ταυτίζουν τον Θεό με αυτό που οι Πατέρες - οι Έλληνες - ονομάζουν: Θεότης ή Θεός με την έννοια αυτή την αφηρημένη. Όταν λέμε προσεύχομαι στον Θεό, σε ποιον Θεό προσεύχομαι; Μπορώ να προσευχηθώ στον ένα Θεό, σαν τη μία Θεότητα, ή όταν λέμε «προσεύχομαι στο Θεό», προσεύχομαι οπωσδήποτε σ' ένα από τα τρία Πρόσωπα ή και στα τρία μαζί. Δεν μπορείς να προσευχηθείς, να απευθυνθείς προσωπικά στην ουσία του Θεού. Μπορείς όμως να προσευχηθείς στον ένα Θεό. Αλλά τότε, εάν ο ένας Θεός δεν είναι η ουσία σε ποιον προσεύχεσαι; Στον Πατέρα προσεύχεσαι.

Έχουμε όντως στην Ορθόδοξη λατρεία προσευχές που απευθύνονται μόνο στον Πατέρα ως τον κατεξοχήν Θεό. Βεβαίως η Αγία Τριάδα δεν μπορεί να χωρισθεί. Όπου είναι ο Πατήρ, είναι και ο Υιός, είναι και το Άγιο Πνεύμα. Αλλά ως προς εμάς που αναφερόμεθα στο Θεό, και εκεί τα πρόσωπα είναι μεν ενωμένα και αλληλοπεριχορούμενα, αλλά είναι υποστατικά διάφορα, ο καθένας είναι αυτός που είναι. Αυτό μας επιτρέπει να προσευχόμεθα σ' ένα συγκεκριμένο πρόσωπο· μπορούμε και μόνο στο Άγιο Πνεύμα να προσευχηθούμε «Βασιλεύ ουράνιε Παράκλητε...». Η προσευχή εκεί είναι προς το Άγιο Πνεύμα. Προς τον Χριστό έχουμε πάρα πολλές προσευχές βέβαια. Έχουμε και προσευχές προς τον Πατέρα, οι οποίες είναι όλες οι προσευχές της Θείας Ευχαριστίας. Οι ευχαριστιακές προσευχές. Η Θεία Ευχαριστία αναφέρεται στον Πατέρα. Κι αν μελετήσει κανείς τις αναφορές της Θείας Λειτουργίας στους πρώτους αιώνες και πώς εξελίχθηκαν και έφθασαν μέχρι την Λειτουργία που έχουμε τώρα του Χρυσοστόμου και του Βασιλείου, θα δει ότι πράγματι η ευχή της αναφοράς στη Θεία Λειτουργία είναι ευχή που απευθυνόταν αρχικά στον Πατέρα. Διασώζεται δε αυτό στην Λειτουργία του Μ. Βασιλείου. Η ευχή της αναφοράς είναι προς τον Πατέρα. Είναι σαφές ότι αναφερόμεθα μόνο στον Πατέρα, χωρίς αυτό να αποκλείει τον Υιό και το Πνεύμα να

είναι παρόντες, αλλά εμείς αναφερόμεθα σ' ένα πρόσωπο όπως και ο Υιός κατά σάρκα αναφερόταν και προσευχόταν στον Πατέρα. Ενώ ήταν μες στον Πατέρα με την αλληλοπεριχώριση. Εντούτοις το «ότι ήταν μες στον Πατέρα» δεν τον εμπόδιζε από το να μιλάει προς τον Πατέρα. Αυτό είναι το χαρακτηριστικό των υποστάσεων.

Ενώ εδώ είναι τα πράγματα πολύ αφηρημένα. Η γνώση να προσεύχεται στην αγάπη και η αγάπη να προσεύχεται στην μνήμη. Δεν πάει αυτό το πράγμα επάνω στην εμπειρία την υπαρξιακή και μάλιστα την λατρευτική εμπειρία της Εκκλησίας. Γι' αυτό και στη Δύση στο θέμα της προσευχής η Αγία Τριάδα πήγε στην άκρη. Θα δει κανείς ότι η Δύση ή θα προσεύχεται στο Θεό γενικά και αόριστα, στην ουσία του Θεού ή κυρίως στον Χριστό. Εκεί εντοπίζεται η ευσέβεια και η πνευματικότητα των Δυτικών. Επειδή ο Χριστός είναι άνθρωπος, υπάρχει η δυνατότητα να τον νοιώθει κανείς περισσότερο, υπάρχει η δυνατότητα να τον νοιώθει κανείς περισσότερο υποστατικά σαν πρόσωπο. Η θεολογία του Αυγουστίνου δεν έκανε απλώς δυνατό το να μιλούμε για τον ένα Θεό πριν από την Αγία Τριάδα. Αλλά έκανε δυνατό το να προσευχόμαστε στον ένα Θεό, χωρίς να προσευχόμεθα κατ' ανάγκη σε ένα ορισμένο πρόσωπο.

Ο ένας Θεός είναι για μας - από άποψη λατρείας τουλάχιστον και αυτό καθορίζει τη Θεολογία, - βέβαια είναι ο Πατήρ. Γιατί είναι ένα πρόσωπο στο οποίο προσευχόμεθα. Είναι λοιπόν, ο ένας Θεός ο Πατήρ με την έννοια ότι αυτός είναι «ο εξ Ου», από αυτόν βγαίνουν τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, ο Πατήρ είναι ο κατεξοχήν Θεός, δεν είναι η ουσία, αλλά είναι το πρόσωπο του Πατρός· αυτά σε αντιδιαστολή με τον Αυγουστίνου.

Έχοντας υπ' όψιν αυτές τις αρχές της Τριαδικής Θεολογίας του Αυγουστίνου, θα προσπαθήσουμε να εξετάσουμε ένα ακανθώδες θέμα που ανέκυψε ως προς την Τριαδική Θεολογία μεταξύ Ανατολής και Δύσεως. Και το οποίο ακόμη μας απασχολεί: το περίφημο Filioque.

Το Filioque έχει δυο όψεις. Η μια είναι η κανονική όψη, η οποία συνδέεται με το ιστορικό πρόβλημα της εμφανίσεως του Filioque και ή άλλη είναι η θεολογική όψη, η οποία συνδέεται με τη δικαίωση του Filioque από τους Δυτικούς ή με την απόρριψή του από τους Ορθοδόξους.

Για να καταλάβουμε τη θεολογική όψη, θα πρέπει οπωσδήποτε να ξέρουμε καλά αυτά τα δυο πράγματα, τη θεολογία του Αυγουστίνου και την θεολογία των Καππαδοκών. Διότι οι Δυτικοί θεολόγησαν το Filioque με βάση τη θεολογία του Αυγουστίνου. Οι δε Ανατολικοί το απέρριψαν ουσιαστικά με βάση τη θεολογία των Καππαδοκών.

Πριν φθάσουμε στη θεολογική δικαίωση ή απόρριψη, να πούμε λίγα για την κανονική όψη, η ιστορική όψη που παρουσιάζει το πρόβλημα του Filioque. Το

Filioque σημαίνει «και εκ του Υιού», ότι το Πνεύμα εκπορεύεται όχι μόνο από τον Πατέρα, αλλά και από τον Υιό. Αυτή η αντίληψη και εκπόρευση του Filioque υπήρχε στη Δύση ακόμη και στον 4ο αιώνα. Κυρίως τη βλέπουμε στον Αμβρόσιο μ' ένα τρόπο που δεν δημιουργούσε προβλήματα θεολογικά. Ακόμη και μέχρι την εποχή του Αγίου Μάξιμου που είχε αρχίσει να δημιουργείται ένας μικρός θόρυβος. Ρώτησαν τον Μάξιμο, ο οποίος είχε επαφή με τη Ρώμη. Υπάρχει μια επιστολή του Μάξιμου προς τον Μαρίνο, στην οποία φαίνεται ότι ρωτήθηκε ο Μάξιμος. -Τι γίνεται εκεί στη Ρώμη; Λένε πως το Filioque υπάρχει εκεί. Και απαντά ο Μάξιμος. – Ναι. Είναι γεγονός ότι υπάρχει στη Δύση αυτό, αλλά ο τρόπος με τον οποίο το εννοούν είναι απόλυτα Ορθόδοξος και σωστός. Και δεν υπάρχει, επομένως, θεολογικό πρόβλημα στην εποχή του Μαξίμου. Είμαστε στον 7ο αιώνα. Μέχρι τότε έχουμε μια κατάσταση θεολογικά αδιάφορη. Κατά ένα παράξενο τρόπο το Filioque μπαίνει στην επικαιρότητα και γίνεται πέτρα σκανδάλης για πολιτικούς λόγους.

Αρχικά μπήκε στη Δύση στο Σύμβολο της Πίστεως στην Ισπανία τον 6ο αιώνα στην 3η Σύνοδο του Τολέδου. Ο βασιλιάς Ρεκαρέδος, ο οποίος είχε μεταστραφεί από τον Αρειανισμό, όπως κάθε μεταστρεφόμενος καινούριος προσήλυτος ήταν και αυτός φανατικό υπέρ της νέας πίστεως. Ήθελε λοιπόν, σώνει και καλά να ενισχύσει την αντιαρειανική θέση ότι ο Υιός είναι Θεός και αυτό το βρήκε στο Filioque, το οποίο υπήρχε στη Δύση, κυκλοφορούσε, αλλά δεν είχε μπει μέσα στο Σύμβολο της Πίστεως. Αυτός λοιπόν επέδρασε στη σύνοδο αυτή να το εισαγάγει στο σύμβολο της Πίστεως. Ούτως ώστε πανηγυρικά να ομολογηθεί ότι ο Υιός είναι ίσος με τον Πατέρα. Και ως εκεί τα πράγματα είναι ανώδυνα κάπως, αλλά αυτό που συμβαίνει μετά, τώρα δημιουργεί μια νέα εποχή.

Η εμφάνιση των Φράγκων και η εμφάνιση του Καρλομάγνου ως αντιπάλου του Βυζαντίου, με την έννοια ότι ήθελε αυτός να ιδρύσει το γνήσιο ρωμαϊκό κράτος ως διάδοχο του ρωμαϊκού κράτους. Ενώ ο Βυζαντινός αυτοκράτορας θεωρούσε τον εαυτό του διάδοχο και τη Βυζαντινή αυτοκρατορία συνέχεια της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Στην προσπάθεια αυτή του Καρλομάγνου να δημιουργήσει πόλεμο κατά του Βυζαντίου, επιστρατεύει ο Καρλομάγνος το Filioque, διότι την εποχή εκείνη – όχι όπως σήμερα που κανείς δεν θα έδινε σημασία σε μια θρησκευτική θέση - μπορούσες να κάνεις πόλεμο με μια λέξη δογματική. Συσπείρωσε λοιπόν όλο του το στρατόπεδο ο Καρλομάγνος γύρω από το Filioque, ισχυριζόμενος ότι οι Βυζαντινοί είναι αιρετικοί και δεν το έχουν. Επομένως ήταν θέμα πίστεως όλη αυτή η διαμάχη με το Βυζάντιο.

Αλλά την εποχή εκείνη ο πάπας δεν συμφωνούσε με τον Καρλομάγνο. Έβλεπε τον Καρλομάγνο τον ίδιο σαν έναν αντίπαλο και της δικής του εξουσίας κι έτσι ο πάπας βρέθηκε να υποστηρίζει την πλευρά του Βυζαντίου και να είναι αντίθετος στην εισαγωγή του Filioque στο Σύμβολο της Πίστεως. Και για να το δείξει αυτό πανηγυρικά ο Λέων Γ' δίνει εντολή γράφοντας σε δυο πλάκες το Σύμβολο της

Πίστεως χωρίς το Filioque και αναρτά τις πλάκες στην βασιλική του Αγίου Πέτρου. Και σήμερα μάλιστα σ' ένα από τα συνέδρια που έγιναν για το θέμα της Β' Οικουμενικής Συνόδου στη Ρώμη, ένας ρωμαιοκαθολικός θεολόγος εισηγήθηκε ότι θα ήταν μια πολύ καλή ενέργεια εκ μέρους της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας να αναρτήσει πάλι αυτές τις πλάκες, τις οποίες έχουν τώρα καταχωνιάσει – τις πλάκες του Λέοντος του Γ' που έχουν το Σύμβολο της Πίστεως χωρίς το Filioque.

Μέχρι την εποχή εκείνη παραμένει υπόθεση των Φράγκων η υπεράσπιση του Filioque. Η Ρώμη δεν συμφωνεί. Η Ρώμη πρωτοεισάγει το Filioque στο Σύμβολο της επισήμως, μόνο τον 11ο αιώνα. Το 1014 με επιμονή ενός εκ Γερμανικής καταγωγής Φράγκου αυτοκράτορα του Φρειδερίκου Δ', η τελετή της στέψης του στη Ρώμη από τον πάπα, γίνεται με τον όρο ότι θα εισάγει το Σύμβολο της Πίστεως μαζί με το Filioque. Η Ρώμη για λόγους σκοπιμότητας - και συνήθως η Ρώμη την σκοπιμότητα την βάζει σε πρώτη γραμμή - το δέχθηκε αυτό. Είχαν ωριμάσει κάπως τα πράγματα – είχε προηγηθεί και η διένεξη με τον Φώτιο λόγω του ότι ήθελε να επιβάλει η Ρώμη την πολιτική της στη Βουλγαρία. Και μπήκε το Filioque μέσα στη διένεξη. Είχε δημιουργηθεί ένα κλίμα αντιθέσεως μεταξύ Ρώμης και Κωνσταντινουπόλεως, μέσα στην οποία διένεξη και το Filioque έπαιξε κάποιο ρόλο. Είχαν ωριμάσει λοιπόν τα πράγματα στον 11ο αιώνα. Μπαίνει το Filioque επισήμως στο Σύμβολο της Πίστεως της Ρώμης. Και έκτοτε η Ρώμη η ίδια πλέον μαζί με τους Φράγκους, αναλαμβάνουν την υπεράσπιση του Filioque σε σημείο που το 1054 που έγινε το σχίσμα μεταξύ Ρώμης και Κωνσταντινουπόλεως, το ανάθεμα του Πάπα που κατέθεσε ο Ουμπέρτος στην Αγία Τράπεζα της Αγίας Σοφίας, περιείχε την κατηγορία ότι οι Ανατολικοί απήληψαν από το Σύμβολο της Πίστεως το Filioque. Αυτό είναι πολύ ενδιαφέρον διότι επί αιώνες πίστευαν στη Δύση ότι απηλήφθη το Σύμβολο από τους Ανατολικούς και όχι ότι προσετέθη από τους Δυτικούς.

Από τότε δημιουργείται και μια βιομηχανία θεολογικών επιχειρημάτων και στις δυο μεριές. Αρχίζει ο αγώνας πλέον της δικαιώσεως ή της απορρίψεως του Filioque. Και η Δύση αντλεί τα επιχειρήματά της από τον Αυγουστίνο, τα καλλιεργεί και τα αναπτύσσει περισσότερο με την βοήθεια της σχολαστικής θεολογίας με τον Θωμά Ακινάτη. Βρήκαμε και το σύνθημα ότι όποιος δεν πιστεύει στο Filioque είναι αιρετικός. Κι απ' την άλλη πλευρά αναπτύσσεται πάλι μια θεολογία αντιφιλοκβική με το επιχείρημα ότι όποιος δέχεται το Filioque είναι αιρετικός. Αυτή η πολεμική κράτησε επί αιώνες. Και φθάσαμε στην σημερινή εποχή στην οποία το θεολογικό πρόβλημα επανήλθε οξύτατο, κυρίως λόγω της χρησιμοποίησής του από τους Σλαβόφιλους της Ρωσίας του περασμένου αιώνα, οι οποίοι οδήγησαν τελικά την θεολογία των Εμιγκρέ –των μεταναστών Ρώσων που ήρθαν μετά την κομμουνιστική επανάσταση στην Ευρώπη- μεταξύ των οποίων πρωταγωνιστής για την επαναφορά του Filioque στη διαμάχη Ανατολής και Δύσης και με την μορφή της αιρέσεως (και ακόμη χειρότερα) ήταν ο Λόσκυ.

Ο Λόσκυ λοιπόν έφερε το θέμα του Filioque όχι στην επικαιρότητα απλά, αλλά στην οξύτητα περίπου που είχε και περισσότερη ακόμη από ό,τι στο μεσαίωνα. Βέβαια σήμερα το κλίμα το ψυχολογικό δεν επιτρέπει οξύτητες, αλλά στην ουσία αν ρωτήσετε κανένα Δυτικό ή κανένα ορθόδοξο τι είναι αυτό που κυρίως μας χωρίζει, θα σας πουν το Filioque. Αυτό έδωσε νέα μορφή στη θεολογική προβληματική του Filioque.

Η κανονική πάντως άποψη παραμένει. Παραμένει ως ένα πρόβλημα και έχει την εξής μορφή. Έχει δικαίωμα μια εκκλησία όπως η Δυτική, να εισαγάγει μια νέα έκφραση μέσα στο Σύμβολο της Πίστεως μονομερώς; Και εκεί είναι κανονικά το θέμα. Μπορεί να γίνει μονομερής αλλοίωση του Συμβόλου της Πίστεως, αφού το σύμβολο παρήχθη από μια Οικουμενική Σύνοδο; Πώς μπορεί ένα μέρος να το αλλάξει χωρίς τη συναίνεση του άλλου;

Αυτή η κανονική προβληματική αντιμετωπίστηκε στη Δύση με την απάντηση ότι για μας Εκκλησία είμαστε εμείς. Κι όποιος δεν ακολουθεί τη Ρώμη βρίσκεται έξω από την Εκκλησία. Και η Ρώμη έχει δικαίωμα να κάνει Οικουμενικές Συνόδους. Γι' αυτό απαρτίθησε τις συνόδους της, μετά το Σχίσμα όλες ως «οικουμενικές». Τώρα με τον Παύλο ΣΤ' έγινε μια προσπάθεια να διαφοροποιηθούν οι σύνοδοι αυτοί. Στην Ανατολή δεν παρήχθη ποτέ το επιχείρημα ότι εμείς είμαστε η Εκκλησία, άρα εμείς μπορούμε να κάνουμε ό,τι θέλουμε και να κάνουμε και Οικουμενικές Συνόδους. Ακούγεται κατά καιρούς από Ορθόδοξους αυτό. Γιατί να μην κάνει Οικουμενικές Συνόδους η Ορθόδοξη Εκκλησία σήμερα; Η απάντηση είναι ότι ποτέ η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν πήρε τη θέση που πήρε η Δύση: να πει δηλαδή ότι η Ανατολή εκπροσωπεί όλη την Οικουμένη. Για αυτό και δεν έκανε επίσκοπο Ρώμης. Ενώ η Ρώμη έκανε λατίνους επισκόπους και στην Κωνσταντινούπολη και σε όλες τις ορθόδοξες περιοχές. Η Ορθόδοξη Εκκλησία απέφυγε να κάνει επισκόπους σε Δυτικές περιοχές. Έστειλε επισκόπους Τιτουλάριους ή κάτι άλλο. Τώρα τελευταία άλλαξε κάπως το πράγμα κι αυτό με πολλή προσοχή. Κάνουμε μητροπολίτη Αγγλίας, Γαλλίας. Διότι δεν σκέφθηκε η Ορθόδοξη Εκκλησία, δεν επέτρεψε ποτέ στον εαυτό της να πει, ότι από το Σχίσμα και πέρα εγώ είμαι η Εκκλησία σε όλον τον κόσμο. Πάλι διατηρεί την αντίληψη ότι οι Ρωμαιοκαθολικοί και Δυτικοί είναι απαραίτητο στοιχείο στην Οικουμενικότητα της Εκκλησίας. Γι' αυτό και δεν κάνει Οικουμενική Σύνοδο. Αυτό είναι στο κανονικό ζήτημα.

Επομένως για μας τους Ορθοδόξους, έχουμε το δικαίωμα να λέμε ότι είναι μονομερής η εισαγωγή του Filioque. Διότι για μας ισχύει η αρχή ότι Οικουμενική Σύνοδος σημαίνει να μετέχουν και Ανατολή και Δύση. Για τους Ρωμαιοκαθολικούς δεν ισχύει το επιχείρημα της κανονικότητας, διότι ισχυρίζονται ότι αυτοί είναι (η Εκκλησία). Τώρα όμως μετά την Β' Βατικανή Σύνοδο βάζουν μυαλό. Αναγνωρίζουν την Ορθόδοξη Εκκλησία ως Εκκλησία και έτσι έχουν στα χέρια τους μια αντίφαση την οποία πρέπει να λύσουν. Πώς είναι δυνατόν να λες ότι η Ανατολική είναι σωστή

Εκκλησία (ας πούμε) και να αποφασίζεις εσύ μονομερώς για το τι θα μπει στο Σύμβολο της Πίστεως και τι δεν θα μπει; Γι' αυτό και ως προς το Filioque το επιχείρημα της Κανονικότητας βρίσκει πολλή κατανόηση στους Δυτικούς και είναι έτοιμοι να απαλείψουν από το Σύμβολο της Πίστεως το Filioque. Υπάρχουν τέτοιες τάσεις. Κατανοούν ότι βρίσκονται αντίθετοι προς το κανονικό θέμα. Αλλά στο θεολογικό δεν υπάρχει πρόοδος. Τα επιχειρήματα εξακολουθούν να παραμένουν και είναι τα ίδια. Θα δούμε ποια είναι αυτά τα επιχειρήματα τα θεολογικά και ποια είναι τα επιχειρήματα των Ορθοδόξων.

Δ. Το θεολογικό πρόβλημα του Filioque

Είδαμε μέχρι τώρα την ιστορική πλευρά του Filioque, (πώς δημιουργήθηκε), η οποία περιέχει και την κανονική του πλευρά, δηλαδή ότι οι Δυτικοί εισήγαγαν το Filioque στο Σύμβολο της Πίστεως μονομερώς, χωρία να ρωτηθεί και να συμφωνήσει η Ανατολική Εκκλησία.

Αυτή είναι η κανονική πλευρά του θέματος, την οποία οι Δυτικοί σήμερα αρχίζουν να αναγνωρίζουν και φαίνεται να έχουν κάποια διάθεση να επανορθώσουν αυτό που έκαναν, αποσύροντας από το Σύμβολο της Πίστεως επισήμως το Filioque. Ίσως κάποια μέρα, πολύ σύντομα, να γίνει αυτό.

Για μας στη Δογματική το πρόβλημα δεν είναι το κανονικό. Υπάρχει και θεολογικό πρόβλημα σχετικά με το Filioque και αυτό θα μας απασχολήσει τώρα.

Θα εξετάσουμε το θεολογικό μέρος του προβλήματος, χωρίζοντας το όλο θέμα σε δύο μέρη. Στο ένα μέρος θα δούμε τι επιχειρήματα παρουσιάζουν οι Δυτικοί υπέρ του Filioque και μετά θα δούμε τι επιχειρήματα παρουσιάζουν οι Ορθόδοξοι Ανατολικοί κατά του Filioque. Θα δούμε κατά πόσο τα προβλήματα αυτά είναι σοβαρά και αν υπάρχει λύση.

Η θεολογική δικαίωση του Filioque στη Δύση αρχίζει κυρίως με τους Φράγκους, οι οποίοι επιστρατεύουν την θεολογία του Αυγουστίνου για να στηρίξουν το Filioque. Αυτή η θεολογία που αναλύσαμε περιέχει τα εξής στοιχεία, τα οποία χρησιμοποιούνται υπέρ του Filioque.

Το πρώτο στοιχείο είναι η θέση του Αυγουστίνου ότι στην Αγία Τριάδα ο Υιός ονομάζεται και Λόγος του Θεού και αντιπροσωπεύει την Γνώση του Θεού, ενώ το Πνεύμα αντιπροσωπεύει την Αγάπη στον Θεό. Με βάση αυτή την θέση, ο Αυγουστίνος δίνει προτεραιότητα στον Υιό έναντι του Πνεύματος και κάνει τον Υιό πηγή δίπλα στον Πατέρα - του Πνεύματος - και αυτό είναι το Filioque. Αυτό δικαιολογείται με το επιχείρημα ότι αφού ο Υιός είναι η Γνώση και το Πνεύμα η Αγάπη, προηγείται η Γνώση της Αγάπης και συνεπώς προηγείται ο Υιός του Πνεύματος. Όπως η Αγάπη στηρίζεται στη Γνώση για να υπάρξει, έτσι και το Πνεύμα στηρίζεται στον Πατέρα και στον Υιό.

Μια δεύτερη θέση του Αυγουστίνου, που χρησιμοποιήθηκε για την θεολογική δικαίωση του Filioque, είναι ότι κατά την θεολογία του Αυγουστίνου στον Θεό προηγείται η ουσία του Θεού. Ο ένας Θεός είναι η μία ουσία του Θεού. Τα πρόσωπα έπονται της ουσίας. Συνεπώς, τα πρόσωπα για τον Αυγουστίνο είναι σχέσεις που αναφύονται και υπάρχουν μέσα στη μία ουσία. Δηλαδή, ο Θεός είναι ένα Ον, μία Ουσία, ο ένας Θεός, μέσα στον οποίο υπάρχουν τρεις σχέσεις. Ο Πατήρ που είναι και η Μνήμη, ο Υιός είναι η Γνώση και το Πνεύμα που είναι η Αγάπη. Συνεπώς, το Πνεύμα είναι και αυτό μια μορφή σχέσεως.

Αλλά για να έχουμε σωστή και πλήρη μορφή σχέσεως, πρέπει να έχουμε οπωσδήποτε ζεύγη σχέσεων. Αυτό το ανέπτυξαν οι σχολαστικοί, κυρίως με τον Θωμά Ακινάτη. Ζεύγη σχέσεων είναι αυτά που οι σχολαστικοί ονόμασαν σχέσεις αντιθέσεων, ή αντιθέσεις σχέσεων. Δηλαδή για να έχουμε κάτι που προέρχεται από μια σχέση – όπως το Πνεύμα - πρέπει να προέρχεται από μια σχέση άλλων δύο και όχι ενός. Για αυτό ακριβώς χρειαζόμαστε ένα ζεύγος.

Το Πνεύμα πρέπει να προέλθει όχι από ένα πρόσωπο, - γιατί ένα Πρόσωπο, είναι σαν να μην είναι κανένα, - πρέπει να έχει μια σχέση με κάποιο άλλο. Προέρχεται λοιπόν από μια σχέση. Δεν υπάρχει άλλο Πρόσωπο εκτός του Υιού για να προέλθει το Πνεύμα. Έτσι χρειάζεται το Filioque, με την έννοια ότι το Πνεύμα πρέπει να προέλθει από μια σχέση και όχι από ένα απλώς πρόσωπο.

Οι Προτεστάντες με τη μεταρρύθμιση εγκαινίασαν εντελώς διαφορετική προσέγγιση. Απέρριψαν όλη αυτή την θεολογία που μιλάει για την ουσία του Θεού, για τον Θεό σαν ένα μεταφυσικό Ον. Αντί αυτής εισήγαγαν την αρχή, ότι τον Θεό Τον γνωρίσαμε βάσει των έργων Του στην οικονομία, στην Ιστορία. Έτσι ξεκινούμε πάντοτε από την Ιστορία, τι έκανε ο Θεός στην Ιστορία. Αυτό είναι η βάση μας. Δεν μπορούμε να κάνουμε μια μεταφυσική θεολογία για τον Θεό.

Το ενδιαφέρον είναι ότι μ' αυτή την προσέγγιση οι Προτεστάντες στήριξαν το Filioque κατά ένα άλλο τρόπο. Είπαν, ότι αφού στην οικονομία στην Ιστορία, η Αγία Τριάδα εμφανίζεται κατ' αυτό τον τρόπο – ο Πατήρ στέλνει τον Υιό, ο Υιός δίνει το Πνεύμα - επομένως το Πνεύμα δίνεται σε μας από τον Υιό. Αφού όλα όσα γνωρίζουμε και μπορούμε να πούμε για τον Θεό, στηρίζονται στο τι βλέπουμε στην οικονομία, στην Ιστορία, άρα πρέπει να πούμε ότι Πνεύμα εξαρτάται και από τον Υιό και όχι μόνο από τον Πατέρα.

Έτσι οι Προτεστάντες ξαναγυρίζουν στη σύγχυση που είχαν κάνει οι Δυτικοί παλαιότερα τον 4ο αιώνα, μεταξύ δύο εννοιών που εκφράζονται με δύο διαφορετικά ρήματα στην Αγία Γραφή. Το ρήμα «εκπορεύεται» και το «πέμπεται». Το Πνεύμα εκπορεύεται εκ του Πατρός, αλλά πέμπεται ή δίδεται στην Οικονομία από τον Υιό ή δια του Υιού. Ο Υιός έχει κάτι να κάνει με την εμφάνιση του Αγίου Πνεύματος.

Στη Δύση αυτά τα δύο ρήματα στα λατινικά τα είχαν μεταφράσει από τον την αρχή με ένα ρήμα, το «procedure». Έτσι έγινε σύγχυση. Όταν λέμε ότι το Πνεύμα προέρχεται εκ του Πατρός και εκ του Υιού, σε τι αναφερόμαστε; Αναφερόμαστε στην αιώνια ύπαρξη του Θεού ή στην Οικονομία, όπου το Πνεύμα δίδεται δια του Υιού;

Για τους προτεστάντες δεν μπορεί να γίνει λόγος για την αιώνια Τριάδα παρά μόνο με βάση την Οικονομία. Συνεπώς, το «procedure» εκφράζει και το «εκπορεύεται» και το «πέμπεται». Δηλαδή και την αιώνια σχέση του Θεού στην αΐδια ύπαρξη Του και την χρονική Του Οικονομία.

Αυτή είναι η κατάσταση τη Δύση και αυτά τα επιχειρήματα χρησιμοποιούν για να θεμελιώσουν θεολογικά το Filioque. Ας δούμε τώρα ποια είναι τα επιχειρήματα στην Ανατολή κατά του Filioque, όταν οξύνθηκε η πολιτική μεταξύ Ανατολής και Δύσεως ως προς το πρόβλημα αυτό.

Πρώτο: Η Ανατολή είχε δυσκολίες ως προς την πρόταξη της Ουσίας έναντι των Προσώπων. Ότι δηλαδή πρώτα ο ένας Θεός είναι η Ουσία, ότι τον Θεό Τον εκφράζει μια ουσία και ότι τα τρία Πρόσωπα είναι σχέσεις μέσα σ' αυτή την μία Ουσία. Αυτό δυσκόλευε την Ανατολή, διότι για την Ανατολική Θεολογία, την Θεολογία των Καππαδόκων Πατέρων ο ένας Θεός είναι ο Πατήρ, ο ένας Θεός δεν είναι μια απρόσωπη Ουσία. Είναι το Πρόσωπο του Πατρός.

138

Ας δούμε τώρα πώς δημιουργείται η δυσκολία για την Ανατολή. Εάν ο ένας Θεός είναι ο Πατήρ, τότε με το να κάνουμε και τον Υιό Πηγή του Αγίου Πνεύματος είναι σαν να εισάγουμε δύο Θεούς, δύο οντολογικές αρχές στην Αγία Τριάδα. Κινδυνεύει ο μονοθεϊσμός.

Στη Δύση δεν υπάρχει αυτό το πρόβλημα, διότι για αυτούς ο μονοθεϊσμός διασφαλιζόταν με την ουσία. Η ουσία εξέφρασε τον ένα Θεό. Έτσι υπήρχε εδώ μια διακοπή επικοινωνίας, γιατί το επιχείρημα που προέβαλε η μια πλευρά δεν ίσχυε για την άλλη.

Για την Ανατολή αυτό ήταν ένα πάρα πολύ ισχυρό επιχείρημα. Ότι με το Filioque εισάγουμε διθεΐα. Διότι για την Ανατολή αυτό που διασφαλίζει τον ένα Θεό, την ενότητα του Θεού είναι το ότι ο Πατήρ είναι η Πηγή, μόνη Πηγή, ο μόνος Αίτιος. Αυτό που διασφαλίζει την μονοθεΐα στην Πατερική σκέψη είναι η μοναρχία. Στον Θεό υπάρχει μοναρχία, από την οποία βγαίνει όλη η Ζωή του Θεού. Αυτή η μία αρχή δεν είναι μια ουσία από την οποία ξεπηδούν τα Πρόσωπα, αλλά είναι ένα Πρόσωπο, ο Πατήρ, ο οποίος γεννά τον Υιό και εκπορεύει το Άγιο Πνεύμα.

Αν ταυτίσουμε την μονοθεΐα με τη μοναρχία, τίθεται το ερώτημα: πού θα τοποθετήσουμε τη μοναρχία; Εάν την τοποθετήσουμε στην ουσία, δεν έχουμε πρόβλημα με το Filioque, την διαφυλάσσουμε. Εάν την τοποθετήσουμε στο

Πρόσωπο του Πατρός, τότε δεν μπορούμε να έχουμε Filioque, γιατί αυτό θα σήμαινε ότι αναγνωρίζουμε στο Θεό δύο αρχές, δηλαδή καταργούμε τη μοναρχία. Δεν είναι πια ο Πατήρ που εκφράζει τη μοναρχία. Και αν καταρρεύσει η μοναρχία, καταρρέει και η μονοθεΐα, διότι αυτό είναι το λεπτό σημείο στην Αγία Τριάδα.

Πώς μπορούμε να έχουμε τρία Πρόσωπα και να μην έχουμε τρεις Θεούς; Αυτό που μας κάνει να ξεφύγουμε απ' αυτόν τον κίνδυνο να μην έχουμε τρεις Θεούς, είναι το ότι οι τρεις Θεοί, οι δύο απ' αυτούς τους τρεις πηγάζουν από τον ένα. Ο ένας Θεός νοείται πλέον από την άποψη της αρχής, αφού ένας είναι αυτός που δίνει ύπαρξη στην Αγία Τριάδα, ένας είναι ο Θεός. Δεδομένου ότι αυτοί οι τρεις Θεοί, επειδή είναι Άκτιστοι, βρίσκονται σε διαρκή Κοινωνία μεταξύ τους, δεν έχουμε πρόβλημα τριών Θεών.

Αυτό λοιπόν που διασφαλίζει τον ένα Θεό είναι η μοναρχία του Πατρός. Συνεπώς, αν καταργήσουμε τη μοναρχία του Πατρός και εισαγάγουμε νέα αρχή τον Υιό, τότε καταργούμε τη μοναρχία και δεν έχουμε πλέον πού να στηρίξουμε τη μονοθεΐα. Εκτός αν την στηρίξουμε στην ουσία, όπως την στήριξαν στη Δύση. Αυτό ήταν ένα από τα σοβαρά επιχειρήματα, από τις σοβαρές δυσκολίες που αντιμετώπιζε η Ανατολή σε σχέση με τη Δύση.

Η δεύτερη δυσκολία αναφέρεται στις παρομοιώσεις που κάνει ο Αυγουστίνος και χρησιμοποιεί ψυχολογικές ιδιότητες για να περιγράψει την Αγία Τριάδα. Δηλαδή ο Πατήρ είναι η Μνήμη, ο Υιός η Γνώση και το Πνεύμα η Αγάπη. Αυτά για τους Ανατολικούς Έλληνες Πατέρες δημιουργούν σοβαρό πρόβλημα ανθρωπομορφισμού για τον Θεό, διότι προβάλλουμε μέσα στο Θεό εμπειρίες ανθρώπινες. Η θέση των Ελλήνων Πατέρων είναι ότι δεν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τέτοια επιχειρήματα – ότι ο Υιός είναι η Γνώση και το Πνεύμα η Αγάπη - και πάνω σ' αυτά να στηρίξουμε το Filioque. Το μόνο που μπορούμε – κατά τους Έλληνες Πατέρες - να πούμε για τον Πατέρα, τον Υιό και το Πνεύμα είναι ότι ο Πατήρ είναι Αγέννητος και είναι Πατήρ, ο Υιός είναι γεννημένος και είναι Υιός και το Πνεύμα είναι εκπορευτό και είναι Πνεύμα. Όλες αυτές τις ιδιότητες, τις οποίες ονομάζουμε υποστατικές ιδιότητες και έχουν σχέση με το είναι, με το πώς ήρθαν στην ύπαρξη αυτά τα τρία Πρόσωπα.

Τι ψυχολογικές ιδιότητες έχει το καθένα από τα τρία Πρόσωπα, αυτό δεν μπορούμε να το πούμε. Γιατί είναι ανθρωπομορφισμός πλέον. Έτσι έχουμε εδώ έναν αποφατισμό, ο οποίος όμως δεν είναι αγνωστικισμός. Δεν λέμε ότι δεν ξέρουμε τίποτα, απλώς λέμε ότι αυτά που ξέρουμε για τον Θεό, για τον Πατέρα, δεν είναι πράγματα που τα προβάλλουμε από την ανθρώπινη εμπειρία, αλλά δηλώνουν απλώς τρόπο υπάρξεως του Θεού, πώς υπάρχει ο Θεός.

Παρόμοιο είναι και το πρόβλημα της προτάξεως της γνώσεως έναντι της αγάπης. Η γνώση για τους Ανατολικούς δεν προηγείται της αγάπης. Ας θυμηθούμε τα σχετικά

για τη γνώση προσώπων και η γνώση πραγμάτων. Για να γνωρίσω κάτι ως πρόσωπο, πρέπει συγχρόνως να το αγαπήσω. Δεν μπορώ να γνωρίσω πρώτα και μετά να αγαπήσω. Επομένως το Πνεύμα του Θεού, εάν είναι η Αγάπη, δεν είναι κάτι που έπεται του Υιού, της Γνώσεως, αν πούμε για τον Υιό ότι είναι η Γνώση. Συνεπώς για τους Ανατολικούς, δεν στέκεται το επιχείρημα του Αυγουστίνου ότι προηγείται η γνώση της αγάπης. Η αγάπη ταυτίζεται με τη γνώση. Γνωρίζουμε πρόσωπα στο μέτρο που τα αγαπούμε.

Με ποιους όρους μπορεί να γίνει δεκτό το Filioque από την Ορθοδοξία;

Το Filioque μπορεί να νοηθεί ορθοδόξως και να γίνει δεκτό από την Ορθοδοξία κάτω από ορισμένους όρους.

Ο πρώτος όρος είναι να τηρηθεί η διάκριση μεταξύ αΐδιου και οικονομικής Τριάδος. Η σύγχυση που υπάρχει στη Δύση μεταξύ του «εκπορεύεται» και του «πέμπεται». Το «εκπορεύεται» αναφέρεται στην αΐδια ύπαρξη του Θεού και το «πέμπεται» στην οικονομία. Αυτά τα δύο στην Ανατολή τα ξεχωρίζουν πολύ, διότι άλλο είναι να λέμε ότι το Πνεύμα εξαρτάται και από τον Υιό ως προς την οικονομία, δηλαδή μας δίδεται στην Ιστορία, διότι η Οικονομία είναι του Υιού κυρίως. Ο Υιός σαρκώνεται, ο Υιός μας δίνει και το Πνεύμα στην οικονομία. Άλλο όμως, είναι να λέμε ότι αυτή η σχέση εξαρτήσεως κατά κάποιο τρόπο μεταξύ Υιού και Πνεύματος αφορά και την Εκπόρευση, δηλαδή την αΐδια και αιώνια ύπαρξη του Θεού. Αυτά τα δύο πρέπει να τα ξεχωρίσουμε στην Ανατολική παράδοση.

Όσο αφορά την αΐδια Τριάδα: Η Αΐδια Ύπαρξη του Θεού δεν μας επιτρέπει να μιλήσουμε για Filioque, διότι ο Αίτιος είναι μόνο ένας, ο Πατήρ. Δεν μπορούμε να έχουμε συναίτιο τον Υιό.

Παρόλα αυτά οι Έλληνες Πατέρες κάνουν κάποια διάκριση. Επιτρέπουν ένα ιδιαίτερο ρόλο στον Υιό κατά την εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος. Σ' ένα χωρίο του Αγίου Γρηγορίου Νύσσης, το οποίο είναι κλειδί γι' αυτό το θέμα αναφέρεται: «Δεν αρνούμεθα τη διαφορά μεταξύ Εκείνου που υπάρχει ως Αίτιον (ο Πατήρ δηλαδή) και Του εκ του Αιτίου». Μ' αυτό τον τρόπο μπορούμε να εννοήσουμε ότι το ένα Πρόσωπο διακρίνεται από το άλλο. Από την πίστη ότι ένα είναι το αίτιο και το άλλο είναι το εκ του αιτίου. Δηλαδή εάν ρωτήσουμε ποια είναι η διαφορά μεταξύ Πατρός και Υιού ή Πατρός και Πνεύματος, κατά το χωρίο αυτό η διαφορά είναι, ότι ο μεν Πατήρ είναι το αίτιο, ο δε Υιός και το Πνεύμα είναι εκ του αιτίου. Επομένως είναι πολύ σημαντική η διάκριση Αίτιος και εκ του αιτίου.

Προχωρεί και λέει ο Γρηγόριος «ως προς εκείνο που είναι εκ του αιτίου (δηλαδή τον Υιό) αναγνωρίζουμε μια περαιτέρω διαφορά (για τον Υιό και το Πνεύμα αίτιος είναι ο Πατήρ· εκ του αιτίου ο Υιός και το Πνεύμα). Το ένα, ο Υιός προέρχεται αμέσως, απευθείας από το πρώτο, από το αίτιο, ενώ το άλλο, το Πνεύμα, προέρχεται δια

μέσου εκείνου που προέρχεται απευθείας από το πρώτο, δια της παρεμβολής και παρεμβάσεως του Υιού». Και γιατί αυτό; Διότι έτσι η μεσιτεία του Υιού στη θεία ζωή διαφυλάσσει την ιδιότητά Του ως Μονογενούς. Ενώ η φυσική, η ουσιώδης σχέση του Πνεύματος προς τον Πατέρα δεν καταργείται. Δηλαδή το πρόβλημα είναι ότι πρέπει κατά κάποιο τρόπο να ξεφύγουμε από την έννοια των δύο Υιών. Να πούμε κατά κάποιο τρόπο ότι ο Υιός είναι μονογενής και δεν υπάρχει δεύτερος Υιός.

Αυτό επιβάλλει, κατά τον Γρηγόριο, να δώσουμε στον Υιό μια ιδιότητα, ένα ρόλο μεσιτείας, μεσολαβήσεως στην Εκπόρευση του Πνεύματος. Αυτή η μεσολάβηση διατηρεί την ουσιώδη σχέση του Πνεύματος με τον Πατέρα. Έτσι οδηγήθηκαν πολλοί στην άποψη ότι υπάρχει και ορθόδοξο Filioque και ότι το Filioque είναι επιτρεπτό, εφόσον δεν αναφέρεται στα Πρόσωπα. Δηλαδή, δεν εκπορεύεται και εκ του Υιού, αλλά βγαίνει από την Ουσία του Πατρός, η οποία είναι κοινή μεταξύ Πατρός και Υιού.

Ως προς το επίπεδο της ουσίας, μπορεί να θεωρηθεί μια εξάρτηση από τον Υιό... Αυτό είναι κατά κάποιο τρόπο σωστό, αλλά δημιουργεί και διάφορες δυσκολίες, διότι ούτε ο Υιός ούτε και το Πνεύμα βγαίνουν εκ της ουσίας κατευθείαν. Αλλά γεννάται ο Υιός εκ του Πατρός και το Πνεύμα εκπορεύεται εκ του Πατρός, δηλαδή εκ Προσώπου. Είναι δύσκολο να διακρίνει κανείς αυτά τα δυο επίπεδα της ουσίας και της υποστάσεως, δεδομένου ότι η υπόσταση είναι αυτή που δίνει την ύπαρξη.

Από το χωρίο που είδαμε υπάρχει κάποια αλήθεια στο γεγονός ότι το Filioque κατά κάποιο τρόπο μπορεί να γίνει αποδεκτό, εκτός από τον τρόπο διακρίσεως μεταξύ οικονομίας και αϊδίου Θεότητας, όπου είναι σαφές το πράγμα.

Αλλά και δω μπορεί να γίνει αποδεκτό. Με ποιο τρόπο; Αν δεν δεχθούμε τη διάκριση αυτών των δύο επιπέδων μεταξύ ουσίας και προσώπου. Εκείνο που έχει σημασία στη Θεολογία των Καππαδόκων Πατέρων είναι ότι δεν επιτρέπεται να δώσουμε στον Υιό ρόλο αιτίου.

Εφόσον δεν αναγνωρίζουμε ρόλο αιτίου στον Υιό, οποιοσδήποτε άλλος ρόλος του Υιού στην εκπόρευση του Πνεύματος, θα έλεγε κανείς, ότι είναι επιτρεπτός.

Το Filioque συμπερασματικά είναι αποδεκτό, υπό τον όρο ότι δεν αποτελεί ο Υιός αίτιο του Πνεύματος, αλλά παραμένει ένα το Αίτιο, ο Πατήρ. Εκεί εστήριξαν και ο Μάξιμος ο Ομολογητής και ο Μέγας Φώτιος αργότερα, όλη την επιχειρηματολογία τους κατά του Filioque. Διότι οι Δυτικοί κατ' αυτούς, έδιδαν και στον Υιό ρόλο αιτίου.

Ο λόγος για τον οποίο είναι τόσο σημαντικό το να μη δώσουμε ρόλο αιτίου στον Υιό, είναι γιατί με τον τρόπο αυτό διαφυλάττουμε την μονοθεΐα, τη μοναρχία.

Επειδή τέθηκε το ερώτημα στα νεότερα χρόνια και επειδή ήδη είχε τεθεί και κατά τον 15ο αιώνα στη σύνοδο της Φλωρεντίας αν το Filioque είναι θεολογούμενο ή είναι αίρεση, η απάντηση είναι ότι εξαρτάται από αυτό και μόνο: εάν με το Filioque κάνουμε τον Υιό οντολογικά συναίτιο της υπάρξεως του Πνεύματος μαζί με τον Πατέρα. Εάν ερμηνεύσουμε το Filioque με ένα τρόπο που δεν κάνει τον Υιό αίτιο, αλλά διατηρεί αποκλειστικά τον ρόλο του Αιτίου ο Πατέρας, τότε το Filioque μπορεί να θεωρηθεί θεολογούμενο και να γίνει δεκτό.

Ε. Το Filioque στη Θεολογία και στην Οικονομία

Θα συνοψίσουμε την ορθόδοξη τοποθέτηση θεολογίας ως προς το Filioque κάνοντας τις εξής βασικές παρατηρήσεις.

Πρώτο: Ως προς την Οικονομία. Οικονομία είναι οι ενέργειες και οι πράξεις του Θεού στην ιστορία και στη δημιουργία. Δεχόμαστε και εμείς ότι το Άγιο Πνεύμα δίδεται, αποστέλλεται και από τον Υιό. Συνεπώς στο επίπεδο αυτό είναι δεκτό το Filioque, αλλά δεν μπορούμε να το δεχθούμε ως προς την αιωνία, αΐδια Τριάδα, όπου οι σχέσεις των προσώπων δεν είναι σχέσεις ενεργείας.

Ως προς την αιωνία και αΐδια Τριάδα δεν μπορούμε να δεχθούμε ότι το Πνεύμα εκπορεύεται και εκ του Υιού, διότι εκεί έχουμε σχέσεις οντολογικές και έχουμε κατ' ανάγκη ένα αίτιο, μόνο τον Πατέρα. Διότι, αν εισαγάγουμε δύο αίτια, τότε έχουμε οπωσδήποτε δυο Θεούς.

Στην οικονομία μπορεί να πει κανείς ότι είναι δεκτό το ότι το Πνεύμα εξαρτάται και από τον Υιό. Είναι δώρο που μας δίνεται από τον Υιό. Σ' αυτό το επίπεδο μπορεί να μιλήσει κανείς όπως μίλησε ο Απόστολος Παύλος για το Πνεύμα του Χριστού. Εκπορεύεται μεν εκ του Πατρός, αλλά δίδεται από τον Υιό στην Οικονομία. Το εκπορεύεται αναφέρεται στην οντολογική εξάρτηση του Πνεύματος από τον Πατέρα στην αΐδια Τριάδα. Επομένως, το εκπορεύεται σχετίζεται με την αΐδια Τριάδα. Είναι οντολογική η σχέση και εκεί ο αίτιος είναι μόνος ένας: ο Πατήρ.

Στο επίπεδο της οικονομίας δεν έχουμε οντολογικές σχέσεις, αλλά είναι σχέσεις ενέργειας και ο Υιός δίδει το Πνεύμα. Επομένως, εδώ έχουμε ένα είδος Filioque ως προς την οικονομία.

Σε σχέση μ' αυτό στη δύση έγινε σύγχυση ως προς τις δυο αυτές έννοιες. Το εκπορεύεται και το πέμπεται ή δίδεται μεταφράστηκαν στα λατινικά και τα δύο με το procedere ήδη από την αρχή, από τον 4ο αιώνα. Έτσι δημιουργήθηκε μια σύγχυση. Δεν μπορούσαν να διακρίνουν αυτά τα δύο επίπεδα, ενώ στην Ανατολή τα δύο αυτά επίπεδα από την αρχή διακρίθηκαν και έτσι το εκπορεύεται περιορίστηκε μόνο στο επίπεδο της αΐδιου οντολογικής Τριάδος και όχι στο επίπεδο της οικονομίας. Το Filioque από την αρχή στη Δύση χρησιμοποιήθηκε και για τα δύο επίπεδα. Έτσι δημιουργήθηκε η σύγχυση και το Filioque ακριβώς προήλθε από

αυτή τη σύγχυση. Για την Ανατολή είναι απαραίτητη αυτή η διάκριση. Εάν κανείς κάνει αυτή τη διάκριση, μπορεί να δεχθεί το Filioque ως προς την οικονομία, αλλά το Filioque στην πραγματική του έννοια, όπως το έδωσε η Δύση, δεν αναφέρεται μόνο στην Οικονομία, αλλά και στην αΐδια Τριάδα. Εκεί έχουμε πρόβλημα. Γιατί μπορεί κανείς να μιλήσει για Filioque και στην αΐδια Τριάδα; Ας προσέξουμε τι προβλήματα παρουσίασε εδώ η Πατερική Θεολογία.

Τον 7ο αιώνα ο Άγιος Μάξιμος ρωτήθηκε - γιατί είχε αρχίσει να κυκλοφορεί αυτή η πληροφορία, ότι στη Δύση χρησιμοποιούν το Filioque - τι γνώμη είχε γι' αυτό το πράγμα. Η απάντησή του ήταν ότι εξέτασε το ζήτημα και ότι η κατάσταση έχει ως εξής: Οι Ρωμαίοι, οι λατινόφωνοι δεν έχουν διαφορετικές λέξεις για να εκφράσουν αυτά τα δύο (το εκπορεύεται και το πέμπεται). Χρησιμοποιούν μόνο μια λέξη. Συνεπώς από εκεί προέρχεται μια σύγχυση. Και πρέπει εμείς οι Έλληνες, οι Ελληνόφωνοι να δείξουμε κατανόηση ως προς αυτό. Και να μη θεωρούμε ότι είναι αυτομάτως αίρεση το Filioque των Δυτικών, διότι όπως εξηγεί αναλυτικά στην «επιστολή προς Μαρίνο» το Filioque προέρχεται από τη σύγχυση αυτή.

Μέσα στην ίδια επιστολή ο Άγιος Μάξιμος λέει ότι στις συζητήσεις του με τους ίδιους τους Ρωμαίους για το θέμα αυτό, είδε ότι αναφέρονται και στον Άγιο Κύριλλο Αλεξανδρείας για να υποστηρίξουν το Filioque. Πράγματι ο Άγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας είχε γράψει ορισμένα πράγματα τα οποία δίνουν βάση στο Filioque. Έχουμε και μια μαρτυρία ότι δημιούργησε έντονη αντίδραση κάτι που είχε γράψει ο Κύριλλος για αυτό. Την αντίδραση του Θεοδωρήτου Κύρου, ο οποίος είναι οξύς και λέει ότι, εάν ο Κύριλλος εννοεί το Filioque, ως προς την οικονομία έχει καλώς, εάν όμως το εννοεί ως προς την αΐδια Τριάδα κάνει λάθος. Δεν μπορεί να γίνει δεκτό.

Ο Κύριλλος φαίνεται ότι δεν το εννοούσε απλώς και μόνο ως προς την οικονομία, αλλά έκανε αναφορές και στην αΐδια Τριάδα. Δεν λέει, εκπορεύεται, η λέξη αυτή δεν χρησιμοποιείται. Χρησιμοποιούσε την έκφραση ότι το Πνεύμα εκφαίνεται, προέρχεται ουσιαδώς (ως προς την Ουσία) και εκ του Υιού. Επειδή η ουσία είναι κοινή και στα τρία Πρόσωπα, στο επίπεδο της Ουσίας προηγείται ο Υιός του Πνεύματος. Αλλά ως προς το Πρόσωπο του Πνεύματος σε σχέση με τα άλλα πρόσωπα εκεί δεν μπορούμε να έχουμε Filioque, γιατί είναι μόνο ο Πατήρ ως Πρόσωπο το Αίτιο. Αυτό εκ πρώτης όψews δεν είναι και τόσο σαφές.

Ένα χωρίο του Γρηγορίου Νύσσης διευκρινίζει ακόμη περισσότερο αυτό το ασαφές σημείο. Στο έργο του «ότι ουκ εισί τρεις Θεοί» λέει:

«Δεν αρνούμεθα τη διαφορά μεταξύ εκείνου που υπάρχει ως αιτίου και του εκ του αιτίου» Επομένως έχουμε ένα πράγμα το αίτιο και δεύτερο το εκ του αιτίου. Δύο επίπεδα βλέπει ο Άγιος Γρηγόριος στην προσωπική ύπαρξη του Θεού. Είναι το αίτιο και το εκ του αιτίου. Δηλαδή η ύπαρξη του Θεού δεν είναι κάτι απλό, να πει κανείς ότι απλώς υπάρχει ο Θεός. Η ύπαρξη του Θεού περιλαμβάνει κινητικότητα, κίνηση.

Ακόμη και στο είναι του Θεού, στις οντολογικές σχέσεις υπάρχει αυτή η κινητικότητα. Δεν είναι αναίτιος ο Θεός, δεν υπάρχει αναιτίως. Το αίτιο βέβαια είναι μέσα στον ίδιο τον εαυτό του, αλλά γίνεται μια διάκριση μέσα στον ίδιο τον Θεό, μεταξύ του αιτίου και εκείνου που προέρχεται από το αίτιο.

«Υποστηρίζουμε τη διαφορά εκείνου που υπάρχει ως αίτιο και του εκ του αιτίου». Μ' αυτό τον τρόπο και μόνο μπορούμε να εννοήσουμε ότι ένα πρόσωπο διακρίνεται από το άλλο. Δηλαδή με την πίστη ότι το ένα είναι αίτιο και το άλλο το εκ του αιτίου. Λέει «οι διακρίσεις των Προσώπων στην Αγία Τριάδα δεν μπορούν κατά άλλο τρόπο να γίνουν, παρά μόνο με αναφορά σ' αυτήν την αιτιότητα». Ως προς τη φύση, ως προς την ενέργεια δεν μπορούμε να κάνουμε διάκριση, αλλά την κάνουμε βάσει αυτής της αρχής της αιτιότητας. Είναι μια αρχή που οι Καππαδόκες εισήγαγαν. Προηγουμένως δεν την έχουμε σαφή στους Πατέρες.

Έχουμε λοιπόν τη δυνατότητα να διακρίνουμε τα πρόσωπα, διότι κάνουμε αυτή τη διάκριση μεταξύ αιτίου και αιτιατού. Και προχωρεί: «Ως προς εκείνο που είναι εκ του αιτίου, εκεί έχουμε μια άλλη διάκριση, ενώ ως προς το αίτιο είναι σαφές ότι είναι Πατήρ. Στο εκ του αιτίου αναγνωρίζουμε μια περαιτέρω διαφορά. Το ένα εκ των δύο προέρχεται αμέσως από το πρώτο». Χρησιμοποιεί την έκφραση «προσεχώς» που θα πει αμέσως, χωρίς καμιά μεσολάβηση. «Το ένα προέρχεται προσεχώς εκ του αιτίου και το άλλο δια μέσου εκείνου που προέρχεται προσεχώς από το πρώτο». Η διαφορά Υιού και Πνεύματος ως προς την εμφάνιση στην ύπαρξη, στην έλευση, στην ύπαρξη αυτών των δύο είναι ότι ο μεν Υιός προέρχεται προσεχώς εκ του Πατρός, εκ του αιτίου, το δε Πνεύμα προέρχεται δι' εκείνου που προέρχεται προσεχώς, δηλαδή δια του Υιού.

Γιατί όμως κάνει αυτή τη διάκριση και παρατήρηση ο Γρηγόριος; Προχωρεί και λέει ότι: «Έτσι κατά αυτόν τον τρόπο, η μεσιτεία, η μεσολάβηση του Υιού στη θεία ζωή, στη θεία ύπαρξη διαφυλάττει την ιδιότητά Του ως Μονογενοῦς». Για να παραμείνει ο Υιός ως ο Μονογενής, πρέπει να Του αναγνωρίσουμε αυτό το «προσεχώς», διότι αλλιώς θα είχαμε δύο Υιούς κατά κάποιο τρόπο. Ενώ λέει η φυσική, η ουσιώδης σχέση του Πνεύματος προς τον Πατέρα δεν καταργείται, διότι στον Υιό υπάρχει όλη η θεία φύση και συνεπώς στο ουσιωδώς, ως προς τη φύση, κοινωνεί με τον Πατέρα και το Πνεύμα, ερχόμενο στην ύπαρξη δια της μεσολαβήσεως του Υιού.

Αυτό θα μπορούσε να εκληφθεί ως ένα είδος Filioque στο επίπεδο της αϊδίου υπάρξεως του Θεού, αλλά τόσο ο Υιός όσο και το Πνεύμα δεν είναι αίτια. Δηλαδή, ενώ ο Υιός μπορεί κατά κάποιο τρόπο να μεσολαβεί στο να έρθει στην ύπαρξη το Άγιο Πνεύμα, αυτό δεν κάνει τον Υιό αίτιο του Πνεύματος. Το αίτιο παραμένει ο Πατήρ.

Εάν συνοψίζοντας αυτά, θέλουμε να βγάλουμε ένα συμπέρασμα, διότι έχουμε εδώ πολύ λεπτές αποχρώσεις. Πρέπει να διατηρήσουμε την αρχή, την πίστη ότι μόνο ο

Πατήρ είναι ο αίτιος και ότι ο Υιός με κανένα λόγο στο Filioque δεν μπορεί να νοηθεί ως συναίτιος της υπάρξεως του Πνεύματος.

Συνεπώς, ως προς το επίπεδο της οικονομίας δεν έχουμε προβλήματα. Ως προς το επίπεδο της αΐδιου Τριάδος έχουμε το πρόβλημα εάν η μεσολάβηση κατά κάποιον τρόπο του Υιού στην εκπόρευση του Πνεύματος, κάνει τον Υιό αίτιο ή όχι της υπάρξεως του Πνεύματος.

Ο Μάξιμος στην επιστολή «Προς Μαρίνον» τονίζει ότι το συζήτησε με τους Ρωμαίους της εποχής και διαπίστωσε ότι δεν εννοούν τον Υιό ως Αίτιο. Έτσι ο Μάξιμος απαλλάσσει τους Δυτικούς από την κατηγορία της αιρέσεως. Αυτά βέβαια συμβαίνουν κατά τον 7ο αιώνα. Αργότερα που το Filioque γίνεται σημαία εναντίον των Ορθοδόξων από τη Δύση, τότε τα πράγματα αλλάζουν και παίρνουν άλλη τροπή. Στις συζητήσεις που γίνονται, οι Δυτικοί δεν είναι διατεθειμένοι να αρνηθούν ότι ο Υιός είναι συναίτιος με τον Πατέρα στην εκπόρευση του Αγίου Πνεύματος και συνεπώς καταντά αίρεση το Filioque, γιατί δεν μπορεί κανείς να το δεχθεί.

Στην σύνοδο της Φλωρεντίας έγινε μια προσπάθεια να ενωθούν τα διεστώτα με την έκφραση «δί' Υιού». Εάν γινόταν δεκτό και από τις δύο πλευρές, αντί να πούμε «εκ του Υιού», να πούμε «δί' Υιού». Δηλαδή αυτή η μεσιτεία που λέει ο Γρηγόριος Νύσσης. Αλλά και αυτή η προσπάθεια ναυάγησε, διότι δεν ήταν διατεθειμένη καμιά από τις δύο πλευρές να πάρει σαφή θέση πάνω σ' αυτό και η Δύση είχε πλέον σταθεροποιήσει την θέση της «εκ του Πατρός και εκ του Υιού» και δεν ήθελε με κανένα τρόπο να υποχωρήσει πάνω σ' αυτό και να το αντικαταστήσει με το «δια του Υιού».

Σήμερα γίνονται νέες προσπάθειες και είναι πάρα πολύ ενδιαφέρον να δει κανείς που θα οδηγήσουν αυτές. Ως Ορθόδοξοι θεολόγοι, θα πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι κάθε προσπάθεια, οποιαδήποτε και να είναι, οπουδήποτε και να οδηγήσει δεν θα πρέπει να οδηγήσει στη συσκότιση αυτή της βασικής αρχής ότι μόνο ο Πατήρ είναι ο αίτιος στην ύπαρξη της Αγίας Τριάδος.

Έχει προταθεί και η ιδέα – κυρίως από ένα Ρώσο θεολόγο που ασχολήθηκε ειδικά με αυτό - από τον Βολοτον ότι το Filioque πρέπει να θεωρηθεί ως θεολογούμενο. Υπάρχει η διάκριση την οποία αυτός κυρίως την εισήγαγε, ότι πολλές ιδέες δεν αποτελούν δόγματα, τα οποία επηρεάζουν τη σωτηρία του ανθρώπου. Αλλά αποτελούν θέματα προς συζήτηση, τα οποία ονομάστηκαν θεολογούμενα σε αντίθεση προς τα δόγματα που δεν είναι θεολογούμενα, δεν υπόκεινται σε συζήτηση.

Υπάρχει λοιπόν, η πρόταση να θεωρηθεί το Filioque θεολογούμενο, αλλά είναι μια πρόταση η οποία ούτε από Δυτικούς ούτε από τους Ανατολικούς έγινε δεκτή. Διότι

και οι Δυτικοί ισχυρίζονται ακόμη – σήμερα αρχίζουν λίγο να απομακρύνονται από αυτή τη θέση, αλλά στο Μεσαίωνα το ισχυρίζονταν σαφώς - ότι το να μη πιστεύει κανείς στο Filioque είναι αίρεση και αποτελεί δόγμα το να πιστεύει κανείς στο Filioque. Επομένως, η έννοια του θεολογούμενου δεν έγινε δεκτή και επανέρχεται κάπου - κάπου στη συζήτηση σήμερα όπως και οι θέσεις του Bolotov, αλλά δεν φαίνεται να γίνεται πρόοδος στην κατεύθυνση αυτή.

Η θέση μας θα πρέπει να είναι ότι εφόσον ισχύουν οι όροι που αναφέραμε, το Filioque μπορεί να θεωρηθεί θεολογούμενο. Εμείς στην Ανατολή δεν έχουμε ανάγκη να το εισαγάγουμε, ενώ στη Δύση μπορούν να το χρησιμοποιούν, εάν το εννοούν με αυτό τον σωστό τρόπο που το εννοούσαν στον 7ο αιώνα. Εάν το θεωρούν κατά ένα τρόπο που θα έκανε τον Υιό συναίτιο του Πατέρα, τότε δεν έχουμε θεολογούμενο αλλά αίρεση, διότι τίθεται σε κίνδυνο η μοναρχία. Το ότι είναι μόνο ο Πατήρ αίτιος αυτό συνδέεται με το ότι στο Θεό έχουμε μια αρχή και η αρχή νοείται εδώ οντολογική. Δεν έχουμε δύο αίτια, δεν έχουμε δυο αρχές. Εφόσον έχουμε μοναρχία, έχουμε ένα αίτιο και αυτό συμπίπτει με τον Πατέρα. Τότε στην κυριολεξία Θεός είναι ο Πατήρ. Εάν εισαγάγουμε και δεύτερο αίτιο, τον Υιό, τότε κινδυνεύουμε να πέσουμε σε δύο Θεούς.

Η Δύση δεν αισθάνεται να έχει αυτό το πρόβλημα, διότι η μοναρχία για αυτούς δεν είναι ο ένας Πατήρ, αλλά η μία ουσία. Ο ένας Θεός για τους Δυτικούς είναι η μία ουσία και όχι το πρόσωπο του Πατρός. Συνεπώς, δεν κινδυνεύουν να χάσουν την μονοθεΐα, όταν λένε «και εκ του Υιού». Για την Δύση η μονοθεΐα εξαρτάται από τη μία ουσία του Θεού και όχι από το Πρόσωπο του Πατρός. Και αφού συμβαίνει αυτό, το Filioque δεν απειλεί τη μονοθεΐα τους, γιατί η μονοθεΐα τους δεν εξαρτάται από την έννοια του ενός Αιτίου.

Κλείνουμε το Filioque βλέποντας πώς δημιουργήθηκε ιστορικά, με ποιους όρους θα μπορούσε να γίνει δεκτό, σε ποια σημεία γίνεται αίρεση και σε ποια σημεία μπορεί να αποτελέσει θεολογούμενο.

Ενώ για εμάς ο Θεός είναι ο Πατέρας, γι' αυτούς «θεός» είναι μια ΑΠΡΟΣΩΠΗ ΟΥΣΙΑ. Γιατί αν ως πρώτη αιτία δεν νοείται ο Πατέρας, τότε νοείται το απρόσωπο μιας δήθεν Τριαδικής ουσίας. Αυτό με τη σειρά του, πέραν της ειδωλολατρίας την οποία εισάγει στον Παπισμό, έχει όπως είδαμε σε προηγούμενα κεφάλαια, σοβαρές προεκτάσεις στο ζήτημα των ενδοτριαδικών σχέσεων μεταξύ των Προσώπων, ακόμα και στο τι ακριβώς είναι το καθένα από Αυτά! Αλλοιώνεται πλήρως έτσι ολόκληρο το περιεχόμενο της Θεολογίας, και γίνεται αγνώριστο.

Επιπλέον, με το να θεωρηθεί ως «θεός» η Ουσία, δεν έχουμε υποταγή της ουσίας στο πρόσωπο, αλλά αντιθέτως, του προσώπου στην ουσία. Με άλλα λόγια, ο Πατέρας τότε, ΔΕΝ είναι αυτό που είναι επειδή το θέλει, αλλά επειδή τον υποχρεώνει η ουσία Του! Γίνεται κατανοητό έτσι το μέγεθος της βλασφημίας που

εισάγει η Παπική θεώρηση περί Θεού. Έχουμε έναν «θεό» με εξάρτηση από την ουσία του, έναν ΔΟΥΛΟ ΘΕΟ, που λειτουργεί βάσει αναγκαιότητας και όχι βάσει ελευθερίας και βούλησης, σαν τους ενδοσυμπαντικούς «θεούς» των ειδωλολατρών, που ορίζονται από την «ειμαρμένη», και όχι από την ελευθερία βούλησης που διαθέτουν.

Δευτερεύουσες συνέπειες των ανωτέρω, (για να κατανοήσουμε το βάθος και τη σοβαρότητα του ζητήματος), είναι να καταργείται η ελευθερία ως απαραίτητο συστατικό της ομοίωσης με τον Θεό, και να καταρρέει ολόκληρο το σωτηριολογικό δόγμα της Χριστιανικής πίστης, συμπαρασύροντας φυσικά την αγάπη, (εφόσον και τα πρόσωπα της Θεότητας ορίζονται από την ουσία τους και όχι από αυτόβουλη αγάπη). Και καταλήγουμε στον θεό - κριτή - τιμωρό της Δύσης, που μόνο να τον φοβάται και να τον μισεί μπορεί κάποιος!

Για όλα τα ανωτέρω, (και για πολλά ακόμα που δεν χρειάζεται εδώ να αναπτύξουμε, μια και ήδη είπαμε αρκετά), τα οποία προκύπτουν από την αιρετική θεώρηση του θεού - ουσία του Αυγουστίνου, προκύπτει, ότι όχι μόνο δεν πρέπει να αποδεχθούμε οποιαδήποτε ένωση με του Παπικούς που αποδέχονται το Φιλιόκβε, αλλά πρέπει να απαιτήσουμε από αυτούς, να απορρίψουν και την Αυγουστίνια αντίληψη του θεού-ουσία, αν θέλουν να τους αποδεχθούμε και πάλι στην Εκκλησία του Χριστού.

ΣΤ. Το δόγμα της Δημιουργίας

α. Το πρόβλημα του Γνωστικισμού

Είπαμε από τα πρώτα μαθήματα ότι θα ακολουθήσουμε σαν δομή της δογματικής το Σύμβολο της Πίστεως. Μέχρι τώρα καλύψαμε τις πρώτες λέξεις του Συμβόλου: «πιστεύω εις έναν Θεόν Πατέρα». Προχωρώντας συναντούμε τις λέξεις «Παντοκράτορας, Ποιητήν ουρανού και γης». Κι εδώ έχουμε το πρόβλημα της δημιουργίας. Το δόγμα της δημιουργίας.

Ο Θεός δεν είναι μόνο Πατήρ του Υιού του, δεν είναι μόνο Τριαδικός, δεν έχει ύπαρξη μόνο καθ' εαυτόν, δεν ομολογούμε μόνο ότι υπάρχει αιωνίως, αλλά ομολογούμε ότι αυτός ο Θεός προέβη σε μια πράξη, σε μια ενέργεια εκτός του εαυτού του, που έφερε στην ύπαρξη κάτι άλλο εκτός του εαυτού του. Κι αυτό είναι το δόγμα της δημιουργίας. Πρέπει ευθύς εξαρχής να πούμε ότι η ενέργεια αυτή του Θεού να δημιουργήσει κάτι άλλο εκτός του εαυτού του, δεν αποτελούσε ανάγκη για το Θεό. Όταν λέμε ανάγκη δεν εννοούμε - όπως πολλοί σύγχρονοι δογματικοί κάνουν - για ψυχολογικές ανάγκες στον Θεό, όπως μοναξιά, θέληση να έχει και κάποιον άλλον εκτός του εαυτού Του κ.λ.π. Ψυχολογία στην ύπαρξη του Θεού δεν πρέπει ποτέ να χρησιμοποιούμε. Έστω και αν στην Αγία Γραφή και στην Θεολογία μας γίνεται λόγος για τον Θεό με τη βοήθεια ψυχολογικών εννοιών (ο Θεός

θυμώνει, ο Θεός οργίζεται, κ.λ.π. Ακόμη και το ότι αγαπά το εκλαμβάνουν πολλές φορές με ψυχολογική έννοια). Όλες αυτές οι έννοιες, όταν δεν έχουν οντολογική βάση είναι ανθρωπομορφικές και δεν πρέπει να τις χρησιμοποιούμε για το είναι του Θεού. Ψυχολογία δεν μπορούμε να εφαρμόσουμε στον Θεό. Ο Αυγουστίνος, όπως είδαμε, την εφήρμοσε και εδημιούργησε τα προβλήματα που επισημάναμε.

Επομένως, όταν λέμε ότι ο Θεός δημιουργεί τον κόσμο, (κάτι δηλαδή εκτός του εαυτού του), από αγάπη, από κίνητρα αγάπης, δεν πρέπει να εννοούμε τίποτα το συναισθηματικό με την αγάπη αυτήν.

Τότε γεννάται το πρόβλημα, με ποιον τρόπο πρέπει να εννοήσουμε τα κίνητρα του Θεού στη δημιουργία του κόσμου. Εδώ θα πρέπει πρώτα, σύμφωνα με την αρχή που ακολουθούμε στα μαθήματά μας, να ρίξουμε μια ματιά στην ιστορία του δόγματος της δημιουργίας, για να δούμε με ποιες ιστορικές προϋποθέσεις εμφανίστηκε και στη συνέχεια να δούμε τι μπορεί να σημαίνει αυτό για μας. Τότε θα δώσουμε την απάντηση και στο ερώτημα που έθεσα προηγουμένως για τα κίνητρα της δημιουργίας. Γιατί ο κόσμος, δηλαδή, δημιουργείται από τον Θεό;

Το Σύμβολο της Πίστεως σ' αυτήν τη φάση «Παντοκράτορα, Ποιητήν ουρανού και γης ορατών τε πάντων και αοράτων», έχει ως προϋπόθεση ορισμένες έννοιες περί δημιουργίας του κόσμου ή περί του κόσμου, τις οποίες οι Πατέρες και η Εκκλησία έκριναν ως αιρετικές και απαράδεκτες. Στην αρχή το Σύμβολο ήταν απλώς ομολογία πίστεως στον Πατέρα, στον Υιό και στο Πνεύμα. Το ότι προσετέθησαν αυτές οι φράσεις ήταν αποτέλεσμα μιας ιστορικής ανάγκης. Και πρέπει να δούμε τι είδους ιδέες περί δημιουργίας αποκλείονται από το Σύμβολο της Πίστεως πρώτα. Και στη συνέχεια να δούμε τι είδους ιδέες κρύβονται πίσω απ' αυτές τις εκφράσεις.

Ιστορικά, το πρώτο που προκάλεσε αυτή την επέκταση του Συμβόλου της Πίστεως ήταν οι περί δημιουργίας ιδέες του Γνωστικισμού. Ο Γνωστικισμός έδωσε μεγάλη έμφαση στην υπερβατικότητα του Θεού προκειμένου να λύσει το πρόβλημα της θεοδικίας, δηλαδή στο πρόβλημα γιατί υπάρχει τόσο κακό στον κόσμο και πώς μπορούμε να εξηγήσουμε το κακό στον κόσμο, δηλαδή πώς προέρχεται. Φυσικά εάν πούμε ότι ο Θεός είναι υπεύθυνος για το κακό, αμέσως θέτουμε εν κινδύνω την έννοια του Θεού. Ο Θεός πρέπει να είναι ανεύθυνος για το κακό. Αλλά με ποιον τρόπο θα κάνουμε τον Θεό ανεύθυνο για το κακό που υπάρχει στον κόσμο; Ο Γνωστικισμός βρήκε ως τρόπο, ως απάντηση, την ιδέα ότι τον κόσμο αυτόν δεν τον δημιούργησε ο Θεός. Αυτός ο Θεός Πατήρ. Ο Θεός Πατήρ είναι τόσο υπερβατικός και απρόσιτος, τόσο ξένος προς το τι συμβαίνει σ' αυτόν τον κόσμο, ώστε μπορεί να θεωρηθεί και ξένος ως προς τον κόσμο. Ο «ξένος Θεός» του Μαρκίωνος. Επομένως, αποξενώνοντας τον Θεό από τον κόσμο, τον απαλλάσσουν από την ευθύνη του κακού, αλλά μετά πρέπει να εξηγήσουν γιατί και πώς αυτός ο κόσμος υπάρχει. Και η απάντηση που έδινε ο Γνωστικισμός ότι ο κόσμος αυτός υπήρξε δημιούργημα ενός κατώτερου όντος, ενός Δημιουργού, όπως τον ονόμαζαν, κι έτσι ξεχώριζαν τον

Πατέρα από τον Δημιουργό. Άλλο ο Θεός Πατήρ και άλλο ο θεός Δημιουργός. Αυτός ο Δημιουργός ήταν μέσα στη σειρά αυτή των «αιώνων», των ενδιάμεσων αυτών όντων που συνέδεαν τον κόσμο με τον Θεό. Εκεί στο τέλος κοντά στον κόσμο είναι η θέση του «Δημιουργού», ο οποίος δημιούργησε τον κόσμο κι επομένως είναι και υπεύθυνος για το κακό που υπάρχει στον κόσμο. Διότι προϋπόθεση του Γνωστικισμού είναι ότι ο κόσμος αυτός εξ ορισμού είναι κακός. Δηλαδή το κακό είναι μέσα στην ύλη, στη δομή της ύλης, μέσα σε όλη τη δημιουργία, μέσα σε ό,τι υπάρχει σ' αυτό τον κόσμο. Επομένως αυτός ο κόσμος δεν μπορεί ούτε και να διορθωθεί. Θα πρέπει για να σωθείς να φύγεις από αυτό τον κόσμο. Και ο Γνωστικός είναι αυτός που καλείται να φύγει από τον χώρο και από τον χρόνο με τη γνώση που έχει.

Η απάντηση των Πατέρων και κυρίως του Αγίου Ειρηναίου, ο οποίος αντιμετώπισε το Γνωστικισμό με το μεγάλο έργο του «Κατά Αιρέσεων», συνίστατο στα εξής σημεία, τα οποία και προϋποτίθενται στο Σύμβολο της Πίστεως εδώ:

ΠΡΩΤΗ ΘΕΣΗ που υποστηρίζει ο Άγιος Ειρηναίος είναι ότι ο Θεός Πατήρ και ο Θεός Δημιουργός είναι ένα και το αυτό πρόσωπο. Δεν έχουμε καμία διάκριση μεταξύ Πατρός και Δημιουργού. Γι' αυτό και στο Σύμβολο είναι τόσο κοντά αυτές οι λέξεις, ώστε πολλοί ερμηνεύουν την έννοια του Πατρός ως αναφερόμενη στη δημιουργία και όχι στην αιώνια ύπαρξη του Θεού. Και πράγματι στο Β' αιώνα τονίζεται τόσο πολύ αυτή η αντιγνωστική θέση του ταυτισμού του Πατρός και του Δημιουργού, ώστε δημιουργείται η εντύπωση όταν διαβάσει κανείς Πατέρες της εποχής εκείνης, ότι όταν λένε: «πιστεύω εις ένα Θεόν Πατέρα» εννοούν περισσότερο το Δημιουργό και όχι τον αιώνιο Θεό, τον Πατέρα δηλαδή του Υιού. Αυτό διασαφηνίζεται αργότερα, κυρίως στον Δ' αιώνα μετά τον Αρειανισμό, οπότε το πρόβλημα γίνεται πιεστικό και οξύ και η απάντηση δίδεται, ότι ο Θεός είναι ο Πατήρ όχι ως Δημιουργός αλλά ως Πατήρ ενός Υιού, ο οποίος υπήρχε πάντοτε, προϋπήρχε, υπήρχε πάντοτε στην ουσία του Θεού. Αυτή, λοιπόν, είναι η πρώτη θέση.

Η ΔΕΥΤΕΡΗ ΘΕΣΗ είναι ότι αυτός ο Θεός Πατήρ Δημιουργός έχει άμεση ανάμιξη στην πράξη της δημιουργίας. Δεν είναι δημιουργός δια μεσαζόντων. Απορρίπτεται η ιδέα των αιώνων, όλων αυτών των μεσαζόντων μεταξύ Θεού και κόσμου κατά τον Γνωστικισμό και εισάγεται η ιδέα αυτής της αμεσότητας της εμπλοκής του Θεού στο έργο της δημιουργίας. Αυτή είναι μια άμεση σχέση Θεού και κόσμου.

Εδώ βέβαια υπεισέρχεται το σημείο που εμφανίζεται αργότερα στο άλλο άρθρο του Συμβόλου της πίστεως, («δι' ου τα πάντα εγένετο»), - με το οποίο θα ασχοληθούμε στο μέλλον -, ότι δια του Λόγου, δια του Υιού δημιουργεί τον κόσμο ο Θεός. Και εκεί παρουσιάζεται μια διέξοδος κατά κάποιον τρόπο στο πρόβλημα της υπερβατικότητας του Θεού. Αυτό είναι πολύ λεπτό και τόσο δύσκολο, ώστε δημιούργησε σύγχυση και στο Β' αιώνα και στον Γ' μέχρι τον Δ' αιώνα. Αυτός ο ρόλος του Υιού στη δημιουργία ως Εκείνου δια του οποίου ο Θεός δημιούργησε τον

κόσμο ήταν υπεύθυνος για την αντίληψη ότι ο Πατήρ είναι τόσο υπερβατικός, ώστε ο Θεός ως Πατήρ δεν είναι αυτός ο οποίος άμεσα δημιούργησε τον κόσμο, αλλά χρησιμοποίησε τον Υιό και έτσι ο Πατήρ παραμένει ακόμη Αυτός για τον οποίο δεν μπορούμε να πούμε τίποτα. (Βλέπουμε ότι ο Γνωστικισμός πήρε και κάποια χριστιανική μορφή). Ο εντελώς άγνωστος. Ο Υιός είναι Αυτός που ενεργεί το έργο της δημιουργίας, αλλά επειδή ο Υιός στον Β΄ και στον Γ΄ αιώνα ακόμη δεν είχε αποσαφηνισθεί αν ανήκε στη σφαίρα του Ακτίστου Θεού ή εμφανίζεται κατά κάποιον τρόπο για πρώτη φορά ο Λόγος του Θεού όταν ο Θεός Πατήρ ενεργεί το έργο της δημιουργίας. Επειδή δηλαδή υπήρχε σύγχυση ως προς το σημείο αυτό, εφθάσαμε στον Αρειανισμό, ο οποίος έθεσε το θέμα εάν ο Λόγος ανήκει στη σφαίρα του κτιστού ή του Ακτίστου. Βέβαια η εκκλησία με την Α΄ Οικουμενική Σύνοδο αποφάσισε ότι ανήκει στη σφαίρα του Ακτίστου, αλλά σ΄ αυτή την περίπτωση ασπάσθηκε τη θέση του Ειρηναίου, ότι ο Πατήρ στη δημιουργία έστω και αν χρησιμοποιεί τον Υιό, ενεργεί κατά τρόπο άμεσο. Δηλαδή με το να λέμε ότι δια του Υιού δημιουργεί ο Θεός τον κόσμο, δεν πρέπει να υπονοήσουμε ότι ο Πατήρ παραμένει τόσο υπερβατικός ώστε να μην έχει άμεση ανάμιξη στη δημιουργία του κόσμου. Η δημιουργία του κόσμου είναι έργο της αγάπης του Πατρός. Εκτελείται δια του Υιού αλλά ο Πατήρ είναι πάντοτε και στο έργο της δημιουργίας παρών και Πατήρ και Υιός δεν χωρίζονται, όπως ξεκαθάρισε ο Δ΄ αιώνας. Αλλά εν πάση περιπτώσει είναι απαραίτητο με τη θεολογία του Αγίου Ειρηναίου κυρίως να τονίσουμε αυτή την αμεσότητα της αναμίξεως του Πατρός, έστω και αν χρησιμοποιεί τον Υιό στο έργο της δημιουργίας. Αμεσότητα, λοιπόν και ταύτιση του Δημιουργού και του Πατρός. Δεν γίνεται ο Υιός Δημιουργός, επειδή δημιουργείται ο κόσμος δια του Υιού. Ο Πατήρ είναι ο Δημιουργός για τη θεολογία του Δ΄ αιώνας. Αυτά αλλάζουν λίγο στην πατερική περίοδο και, επαναλαμβάνω, την πατερική περίοδο μην την παίρνουμε μονολιθική. Δυστυχώς τα τελευταία χρόνια έχει επικρατήσει στην ορθόδοξη θεολογία μια αντίληψη πολύ ανιστορική περί πατερικής θεολογίας. Η πατερική θεολογία έχει κι αυτή την ιστορία της. Δεν μπορούμε να λέμε «οι Πατέρες» με μια λέξη, κι εκεί μέσα να βάζουμε από τον Ειρηναίο μέχρι τον Παλαμά, σαν να μην έγιναν διεργασίες μέσα σ΄ αυτή την ιστορία. Αυτό που αποτελεί την ενότητα της πατερικής σκέψεως είναι ότι στα βασικά (όπως βασικό είναι αυτό που λέω τώρα, η αμεσότητα), όλη η πατερική θεολογία συμπύπτει. Επομένως και αν αργότερα εμφανίζεται ο Υιός ως ο Δημιουργός, πάλι αυτό δεν αποκλείει την αμεσότητα της αναμίξεως του Πατρός.

Να λοιπόν γιατί επιμένει το Σύμβολο: «εις ένα Θεόν Πατέρα Παντοκράτορα Ποιητήν ουρανού και γης».

β. Η διόρθωση των Πλατωνικών ιδεών από τη Χριστιανική πίστη

Το δεύτερο ιστορικό στοιχείο στο οποίο αντιδρά η Εκκλησία δια του Συμβόλου της Πίστεως είναι η έννοια περί δημιουργίας, ο οποία κυκλοφορούσε στη φιλοσοφία

της εποχής εκείνης ξεκινώντας από τον Πλατωνισμό και φθάνοντας μέχρι τον Νεοπλατωνισμό, ο οποίος είχε επιφέρει κι αυτός τις αλλοιώσεις του στον αρχικό Πλατωνισμό. Σας υπενθυμίζω τις βασικές θέσεις του Πλατωνισμού, στις οποίες αντιδρά η Εκκλησία με το Σύμβολο.

Ο καθαρός Πλατωνισμός εμφανίζεται στο έργο Τίμαιος του Πλάτωνα. Εκεί πράγματι ο Θεός καλείται Δημιουργός και Πατήρ συγχρόνως και Νους. Και συνεπώς εκεί, θα έλεγα σε σχέση με τον Γνωστικισμό, έχουμε συγγένεια της Χριστιανικής σκέψεως με τον Πλατωνισμό και όχι με τον Γνωστικισμό. Αλλά υπάρχουν και άλλα βασικά σημεία στα οποία η πατερική σκέψη διεφώνησε με τον πλατωνισμό και αυτά είναι τα εξής:

Πρώτα είναι η αντίληψη ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο από προϋπάρχουσα ύλη και προϋπάρχουσες ιδέες. Δηλαδή ο Πλατωνισμός δεχόταν το θεό Δημιουργό κατ' ανάγκην, διότι δεν μπορούσε να μη δώσει μορφή στις ιδέες οι οποίες προϋπήρχαν και στην ύλη. Έπρεπε να δώσει κάποια μορφή στο χάος. Ήταν υποχρεωμένος να δημιουργήσει τον κόσμο. Ήταν ανάγκη. Αυτή την αντίληψη η οποία εισήγαγε την έννοια της ανάγκης στη δημιουργία, την αντικατέστησε η Χριστιανική αντίληψη περί δημιουργίας με τη θέση ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε εκ της ελευθέρας θελήσεως του Θεού και όχι κατ' ανάγκην. Επί πλέον χρειάστηκε για να αντιμετωπίσει τις πλατωνικές ιδέες περί δημιουργίας η Εκκλησία και η πατερική θεολογία να τονίσει την έννοια της δημιουργίας του κόσμου εκ του μηδενός. Να τονίσει δηλαδή ότι δεν υπήρχε προϋπάρχουσα ύλη ούτε μετά με τον Πλωτίνο, ο οποίος εμφανίζει τον κόσμο σαν μια προέκταση, απορροή, αυτών των σκέψεων του νου του Ενός, ο οποίος διαχέεται σε πολλά και ο κόσμος δημιουργείται από αυτή την απορροή των σκέψεων του Θεού. Αυτήν την αντίληψη περί δημιουργίας η Εκκλησία δεν μπορούσε να τη δεχθεί διότι πάλι θα σήμαινε ότι ο κόσμος κατά κάποιον τρόπο ήταν μια αναγκαία προέκταση της υπάρξεως του Θεού. Ο Θεός δηλαδή προεξέτεινε τον ίδιο τον εαυτό Του ή τις σκέψεις Του δημιουργώντας τον κόσμο και μ' αυτόν τον τρόπο ο Θεός κι ο κόσμος δένονται αιώνια και αδιάσπαστα κι ο κόσμος είναι κι αυτός κατά κάποιον τρόπο αιώνιος, όπως είναι κι ο Θεός.

Στον Ωριγένη έχουμε μια προσπάθεια να εκφρασθεί και το ένα και το άλλο μαζί, λέγοντας ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε εκ του μηδενός αλλά η δημιουργία ήταν μια αιώνια πράξη του Θεού. Εισήγαγε δηλαδή την αιωνιότητα της δημιουργίας με το επιχείρημα ότι ο Θεός δεν μπορούσε να είναι παντοδύναμος αν δεν έχει αντικείμενα, πάνω στα οποία να ασκήσει την παντοδυναμία Του. Επομένως υπήρχε αιώνια μια μορφή δημιουργίας. Αλλά αυτό δημιούργησε προβλήματα κι επομένως και αυτό πρέπει να απορριφθεί. Μένουμε λοιπόν, μόνο με την αντίληψη ότι ο κόσμος δημιουργείται εκ του απολύτου μηδενός, δεν είναι προϋπαρκτός μέσα στη σκέψη του Θεού, αλλά είναι αποτέλεσμα της απολύτου ελευθέρας βουλήσεως του

Θεού και «ην ποτε ότε ουκ ην», ήταν κάποτε που δεν υπήρχε, κι αυτό το εννοούμε με την απόλυτη έννοια. Δεν ήταν καν ο κόσμος ούτε στη σκέψη του Θεού.

Εδώ χρειάζεται πολλή επεξήγηση διότι δημιουργείται μια δυσκολία με την αντίληψη ότι η δημιουργία του κόσμου δια του Λόγου του Θεού ήταν «βουλή προαιώνιος» για τη σωτηρία του κόσμου. Αυτή η προαιώνιος βουλή του Θεού συνεπάγεται κάποια αιωνιότητα του κόσμου; Συνεπάγεται; Ναι ή όχι; Είναι πάρα πολύ δύσκολο πρόβλημα. Ο Θεός δεν θέλησε τον κόσμο να υπάρχει κατά κάποιον τρόπο ξαφνικά. Χωρίς όμως να χρησιμοποιήσει προϋπάρχουσες ιδέες, όταν ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο.

Πρώτος αναπτύσσει την ιδέα αυτή της δημιουργίας του κόσμου εκ του μηδενός ο Θεόφιλος Αντιοχείας, ο οποίος επηρέασε πολύ τον Ειρηναίο. Ο Ειρηναίος βασίζει τη θεολογία του κατά μεγάλο μέρος στον Θεόφιλο Αντιοχείας. Στην «Προς Αυτόλυκον Επιστολή» 2,4 λέει ότι ο Θεός δημιούργησε εκ του μηδενός όσα ήθελε και όπως ήθελε. Ήταν συνεπώς συνδεδεμένη η έννοια της βουλήσεως της ελευθερίας του Θεού με την έννοια της δημιουργίας του κόσμου εκ του μηδενός. Ο δεν Ειρηναίος αναπτύσσει την έννοια αυτή διεξοδικά πλέον και μπαίνει στην πατερική θεολογία, την αναπτύσσει επίσης ο Τερτυλλιανός, ο Αθανάσιος, κλπ. Και εδραιώνεται η άποψη ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε από το μηδέν. Θα δούμε, όταν ερμηνεύσουμε το δόγμα της δημιουργίας, τι σημαίνει αυτό το πράγμα. Τώρα κάνοντας ιστορία, πρέπει να πούμε ότι αυτή η ιδέα «εκ του μηδενός» πρέπει να εκληφθεί με τρόπο απόλυτο. Διότι, ιστορικά μιλώντας πάλι, την εποχή που αναπτύσσεται το Σύμβολο της Πίστεως, ο Πλατωνισμός είχε υποστεί ορισμένες αλλοιώσεις, οι οποίες εκ πρώτης όψεως έδιναν την εντύπωση πως ο Θεός δεν δημιούργησε τον κόσμο από προϋπάρχουσα ύλη και προϋπάρχουσες ιδέες. Αυτό όμως δεν σήμαινε αυτομάτως ότι δημιούργησε εκ του μηδενός. Εκ του μηδενός δηλαδή με την απόλυτη έννοια.

Συγκεκριμένα ο μέσος Πλατωνισμός με τον Αλβίνο και ο Φίλων, απέρριψαν την αντίληψη, που συναντάμε στον Τίμαιο του Πλάτωνος, ότι ο Θεός δημιούργησε από προϋπάρχουσα ύλη και προϋπάρχουσες ιδέες. Είδαν ότι αυτό δεν συμβιβάζεται με τη Βίβλο και υπεστήριξαν την ιδέα ότι την ύλη τη δημιουργεί ο Θεός - και σ' αυτό ήσαν σύμφωνοι και οι Χριστιανοί - αλλά με τις ιδέες υπήρχε ένα πρόβλημα, επειδή εξακολουθούσαν να είναι πλατωνιστάι, και δεν μπορούσαν να πουν ότι κι αυτές τις δημιούργησε ο Θεός. Βρήκαν σαν διέξοδο τη θέση ότι οι ιδέες ήσαν σκέψεις μέσα στο νου του Θεού. Αιώνιες σκέψεις. Απ' αυτές τις αιώνιες σκέψεις μέσα στο νου του Θεού, που τις αναπτύσσει ο Αλβίνος και κυρίως ο Φίλων, προέρχεται ο Νεοπλατωνισμός. Έτσι μπορούμε να πούμε συγχρόνως ότι ο κόσμος υπήρχε πάντοτε σαν μια αιώνια σκέψη μέσα στο Θεό.

Εκεί μόνο ο Άγιος Μάξιμος δίνει μια ολοκληρωμένη απάντηση τονίζοντας ότι ο Θεός για τον Οποίο δεν υπάρχει το πριν και το μετά στην αιώνιά Του ύπαρξη, θέλησε την ύπαρξη του κόσμου προαιώνια. Αλλά το ότι τη θέλησε προαιώνια δεν σημαίνει ότι

και της έδωσε ύπαρξη αυτομάτως. Δηλαδή ο Μάξιμος κάνει αυτή τη διάκριση μεταξύ βουλήσεως και υπάρξεως. Θέλει μεν προαιώνια ο Θεός τον κόσμο να υπάρχει, αλλά όταν δημιουργείται ο κόσμος, δημιουργείται χωρίς αυτό να αποτελεί αναγκαία προέκταση της προαιωνιότητας της θελήσεως του Θεού και ο Λόγος με τον οποίο και εν τω Οποίω δημιουργεί ο Θεός τον κόσμο είναι συνεπώς αυτός ο ίδιος Λόγος με τον Οποίον αιώνια ο Θεός βρισκόταν στην αγαπητική σχέση Πατρός και Υιού, αλλά δεν αποτελεί αναγκαία συνέπεια της αγαπητικής σχέσεως Πατρός και Υιού η ύπαρξη του κόσμου, έστω και αν η βούληση για την ύπαρξη του κόσμου ήταν προαιώνια. Το σημαντικό του Αγίου Μαξίμου είναι η διάκριση μεταξύ θελήσεως και πραγματοποιήσεως της θελήσεως του Θεού. Αν δεν τα διακρίνουμε, τότε πρέπει να πούμε ότι έχει αιωνιότητα και ο κόσμος αφού η βουλή ήταν προαιώνια (βλ. Προς Θαλάσσιον 60, Άπορα).

Επομένως διακρίναμε α) σκέψη του Θεού, β) θέληση και γ) πραγματοποίηση της θελήσεως του Θεού. Οι Νεοπλατωνικοί έβλεπαν τις σκέψεις του Θεού αιώνιες και συνδέοντας τον κόσμο με τη σκέψη περί του κόσμου έκαναν και τον κόσμο αιώνιο. Η συμβολή του Μαξίμου ήταν ότι εισήγαγε τη θέληση του Θεού. Η θέληση να κάνει τον κόσμο είναι αιώνια. Διακρίνει όμως τη θέληση από την πραγματοποίηση της θελήσεως και έτσι αρνείται την αιωνιότητα του κόσμου.

Ο Θεός έχει τις σκέψεις του, ο κόσμος έχει τα διάφορα όντα που έχουν τους λόγους των όντων. Οι λόγοι των όντων συνδέονται με το σύνολο των σκέψεων του Θεού, που είναι ο ένας Λόγος του Θεού. Έχει όμως αυτούς τους λόγους των όντων μέσα του με τη μορφή των σκέψεων του Θεού. Είναι άκτιστοι βασικά λόγοι (βέβαια το να λέμε τους λόγους άκτιστους είναι αναχρονισμός για την εποχή του αρειανισμού και των Καππαδοκών, γιατί αυτά ξεκαθαρίστηκαν μετά την Β' Οικουμενική Σύνοδο). Για τον Άρειο ο Λόγος βρισκόταν στην κατώτερη μοίρα, γιατί ανήκε στον κόσμο. Για τους μέχρι τον Άρειο χρόνους τον Λόγο τον τοποθετούσαν μεταξύ Θεού και κόσμου, αναλόγως του πώς ο καθένας αντιλαμβανόταν τα πράγματα. Πάντως μεταξύ Θεού και κόσμου. Η Σύνοδος της Νικαίας ήταν που μετέφερε οριστικά το Λόγο στην περιοχή του Ακτίστου. Παραμένει τώρα το τι γίνεται με τη σύνδεση των λόγων των όντων με τον Θεό. Γι' αυτό την έννοια του Λόγου δεν την ξανασυναντάμε μέχρι τον Μάξιμο. Την αποφεύγουν οι Πατέρες γιατί είναι επικίνδυνη.

Ο Μάξιμος κάνει αυτή την τολμηρή θεολογική ενέργεια να χρησιμοποιήσει την έννοια του Λόγου. Αλλά τώρα κάνει αυτή τη διάκριση. Ο Θεός έχει τον Λόγο Του, υπάρχει μια σχέση αγαπητική μεταξύ Πατρός και Υιού, μεταξύ Θεού και Λόγου. Ο κόσμος δημιουργείται εν τω Λόγω, δια του Λόγου.

Αλλά με το ότι χρησιμοποιεί την έννοια της θελήσεως πλέον για την ύπαρξη του κόσμου και όχι της κατ' ευθείαν γνωστικής προεκτάσεως των σκέψεων του Θεού στον κόσμο, αποφεύγει να πει ότι αυτή η σύνδεση είναι αναγκαστική σύνδεση. Γίνεται σύνδεση θελητική, δηλαδή σύνδεση ελεύθερη. Υπάρχει μια προαιώνια

βουλή του Θεού αλλά η προαιώνια αυτή βουλή του Θεού πραγματοποιείται εν τω Λόγω, δια του Λόγου. Δηλαδή είναι βουλή, είναι θέληση και δεν είναι αναγκαία προέκταση των σκέψεων του Θεού. Θέλει ο Θεός κάποτε να δημιουργήσει τον κόσμο. Η αιώνια αυτή θέλησή Του δεν σημαίνει ότι η σκέψη Του προεκτείνεται αυτομάτως. Δεν είναι πλέον σκέψεις Του μέσα στον Νου του Θεού ο κόσμος. Γίνονται οι λόγοι των όντων, πλέον ταυτίζει τους λόγους με τα θελήματα του Θεού και όχι τις σκέψεις του Θεού. Ταυτίζονται θελήματα και λόγοι και προορισμοί. Οπότε αυτό είναι μια επανάσταση σε σχέση με τα προηγούμενα, που διευκολύνει στο να αποφύγουμε αυτή την προέκταση των σκέψεων του Θεού μέσα στον κόσμο. Διότι τα θελήματα συνεπάγονται την ελευθερία να γίνουν ή να μη γίνουν (και εκεί ακριβώς είναι η διάκριση μεταξύ πραγματοποιήσεως και μη πραγματοποιήσεως των θελημάτων). Αυτή είναι η βασική διαφορά μεταξύ μιας σκέψεως, η οποία ούτως ή άλλως πραγματοποιείται, πρέπει να πραγματοποιηθεί για να ολοκληρωθεί, και από την άλλη πλευρά του θελήματος, το οποίο επειδή είναι θέλημα δεν είναι αναγκαία συνέπεια της σκέψεως. Και επομένως το θέλημα, έστω και αν θα πραγματοποιηθεί, δεν συνδέει και δεν ταυτίζει την πραγματοποίηση με την πρόνοια, με την έννοια της σκέψεως. Το ότι το σκέφθηκε και το ότι το πραγματοποίησε, αυτά δεν ταυτίζονται, διότι ακριβώς πρόκειται περί θελημάτων.

Με το να ταυτίζει τα θελήματα με τους λόγους ο Μάξιμος αποφεύγει την αναγκαιότητα της δημιουργίας. Αποφεύγει δηλαδή το να ταυτίσει τους λόγους των όντων με τις σκέψεις στο Νου του Θεού. Με άλλα λόγια φεύγουμε από τον Πλατωνισμό, φεύγουμε από τον Φίλωνα και από τον Νεοπλατωνισμό, όπου ταυτίζονται οι λόγοι των όντων με τις σκέψεις του Θεού. Με τον Μάξιμο οι λόγοι ταυτίζονται με τα θελήματα του Θεού. Εδώ είναι η βασική διαφορά, είναι το καίριο σημείο: ταυτιζόμενοι οι λόγοι με τα θελήματα και όχι με τις σκέψεις του Θεού, κάνουν τον κόσμο αποτέλεσμα της θελήσεως του Θεού και όχι της σκέψεως του Θεού. Και επειδή είναι αποτέλεσμα της θελήσεως και όχι της σκέψεως, είναι και αποτέλεσμα ελευθερίας και όχι ανάγκης.

Συγκεφαλαιώνοντας τα βασικά σημεία πρέπει να πούμε ότι η έννοια της δημιουργίας ξεκινάει από αντίδραση στον Γνωστικισμό και στον Πλατωνισμό. Στον μεν Γνωστικισμό αντιδρά η Εκκλησία με το να τονίσει την ταύτιση Δημιουργού και Πατρός και την αμεσότητα της αναμίξεως του Θεού στη δημιουργία. Στον δε Πλατωνισμό αντιδρά αφ' ενός μεν στον καθαρό Πλατωνισμό του Πλάτωνα με το να τονίσει ότι «εκ του μηδενός» σημαίνει όχι από προϋπάρχουσα ύλη, ούτε εκ προϋπαρχουσών των ιδεών, αφ' ετέρου δε στον Μέσο Πλατωνισμό και στον Νεοπλατωνισμό αντιδρά με την άποψη ότι ο κόσμος ούτε και ως σκέψη δεν υπήρχε στον Νου του Θεού αιώνια, αλλά - όπως διευκρινίζεται πλέον με τον Μάξιμο - ως θελήματα του Θεού. Επειδή δε αυτά τα βουλήματα ταυτίσθηκαν με τον Λόγο του Θεού, με τον Υιό του Θεού, με την αγαπητική σχέση, πήραν κάποια βάση

οντολογική και ο κόσμος έγινε πραγματική οντότητα, χωρίς όμως να αποτελούν αναγκαιότητα για τον Θεό.

Με άλλα λόγια αυτό που έκανε ο Μάξιμος ήταν να αναπτύξει φιλοσοφικά την άποψη του Αγίου Αθανασίου, ότι ο μεν Υιός υπάρχει λόγω της ουσίας του Πατρός, ο δε κόσμος υπάρχει λόγω της βουλήσεως του Πατρός. Σ' αυτό που μέχρι τότε ήταν ένα σχήμα ο Μάξιμος προσπάθησε να δώσει φιλοσοφική εξήγηση, και εν πάση περιπτώσει το αποτέλεσμα της προσπάθειας είναι πράγματι να δείξει ότι οι λόγοι των όντων είναι βουλήματα του Θεού (και επομένως ελεύθερα) και όχι σκέψεις του Θεού (με χαρακτήρα αναγκαστικό).

Ε. ΠΕΡΙ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑΣ, ΣΩΤΗΡΙΑΣ, ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΑΣ

1. Το δόγμα περί Δημιουργίας

Το δόγμα περί δημιουργίας διατυπώνεται στο Σύμβολο της Πίστεως από την αρχή. Το πρώτο άρθρο λέει: «Πιστεύω εις έναν Θεό Πατέρα Παντοκράτορα, ποιητήν ορατών τε πάντων και αοράτων». Αυτή η αναφορά στη δημιουργία ιστορικά είναι μια προσθήκη στο Σύμβολο της Πίστεως. Το Σύμβολο αρχικά ήταν ομολογία πίστεως στα τρία πρόσωπα, Πατέρα, Υιό και Άγιο Πνεύμα. Όταν προστέθηκε αυτή η αναφορά στη δημιουργία είχαν ήδη κυκλοφορήσει αντιλήψεις περί δημιουργίας, οι οποίες έπρεπε να ξεκαθαριστούν. Γι' αυτό η Εκκλησία προέβη σ' αυτή την ερμηνεία του δόγματος. Πρόσθεσε κάτι που ήταν σχετικό με την εποχή εκείνη.

Επομένως, για να μπορέσουμε να καταλάβουμε το Σύμβολο της Πίστεως, θα πρέπει να κάνουμε - όπως κάνουμε πάντοτε στην ερμηνεία των δογμάτων - δύο πράγματα:

1. Να δούμε τη σημασία του δόγματος για την εποχή εκείνη.
2. Να δούμε τη σημασία του δόγματος για την εποχή μας. Αυτή είναι η ολοκληρωμένη ερμηνεία του δόγματος.

Για να δούμε τη σημασία του δόγματος για την εποχή εκείνη, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη μας τις αντιλήψεις περί δημιουργίας που κυκλοφορούσαν, είτε εκτός της Εκκλησίας είτε εντός αυτής, γιατί οι Πατέρες ελάμβαναν υπόψη και τα δύο. Δεν ήθελαν να περιορίσουν την Εκκλησία σ' ένα γκέτο. Ποιες ήταν οι αντιλήψεις περί δημιουργίας που κυκλοφορούσαν και τις οποίες οι Πατέρες και η Εκκλησία δια του Συμβόλου της Πίστεως θέλησαν να τις αποσαφηνίσουν και να πάρουν τη θέση τη Χριστιανική;

Η πρώτη ιδέα που κυκλοφορούσε πολύ και προκάλεσε την αντίδραση της Εκκλησίας, ήταν ο Γνωστικισμός. Οι γνωστικοί είχαν ένα συγκεκριμένο δόγμα περί δημιουργίας το οποίο ήταν απαραίτητο ν' αποσαφηνιστεί, επειδή ο Γνωστικισμός διείσδυσε και μέσα στην Εκκλησία.

Ο Γνωστικισμός ξεκίνησε από την προϋπόθεση ότι ο κόσμος αυτός όπως τον ζούμε και τον γνωρίζουμε είναι διάχυτος από το κακό. Το κακό τον έχει διαπεράσει. Ξεκινάει από μια πολύ πεσιμιστική αντίληψη για τον κόσμο, η οποία ήταν διάσπαρτη στο κλίμα της εποχής εκείνης. Θέτει ο ερώτημα: αφού ο κόσμος είναι τόσο κακός, ποια είναι η σχέση του με τον Θεό; Πώς μπορεί ο Θεός να τον έχει δημιουργήσει;

Η απάντηση του Γνωστικισμού ήταν ότι ο Θεός δεν δημιούργησε αυτόν τον κόσμο. Το ενδιαφέρον του Γνωστικισμού ήταν να διατηρήσει την υπερβατικότητα, να

διατηρήσει την καθαρότητα, την αθωότητα του Θεού απ' όλο αυτό το κακό που υπάρχει στον κόσμο. Έτσι έφτασε στο σημείο να υποστηρίζει ότι ο κόσμος αυτός δεν δημιουργήθηκε από τον Θεό, αλλά είναι δημιούργημα ενός όντος τ' οποίο ονόμαζε Δημιουργό σ' αντίθεση με τον Θεό Πατέρα. Αυτός ο Δημιουργός είναι ένας απ' τους κατώτερους αιώνες, όπως τους ονόμαζαν, στην ιεραρχία που συνδέει τον κόσμο με τον Θεό, μια που ο Θεός είναι υπερβατικός και μακριά από τον κόσμο. Συνδέεται όμως με τον κόσμο διαμέσου μιας ιεραρχίας αιώνων. Ο τελευταίος είναι ο Δημιουργός που έφτιαξε τον κόσμο. Συνεπώς, δεν είναι δημιουργός του κόσμου ο Θεός ο ίδιος, ο Θεός Πατήρ.

Τον Γνωστικισμό τον πολέμησε η Εκκλησία και κατ' εξοχήν ο μεγάλος θεολόγος της εποχής εκείνης, ο Ειρηναίος, ο οποίος πήρε την αντίθετη θέση, ότι δηλαδή ο Θεός ο ίδιος, ο Θεός Πατήρ δημιούργησε τον κόσμο.

Έτσι έφερε σε άμεση σχέση τον Θεό με τον κόσμο. Γιατί το Σύμβολο της Πίστεως λέει σαφώς ότι: «Πιστεύω εις έναν Θεό Πατέρα Παντοκράτορα, ποιητήν ορατών τε πάντων και αοράτων». Ο Πατήρ ποιητής. Όχι ο Θεός, αλλά ο Πατήρ ο ίδιος. Αυτή η άμεση εμπλοκή του Θεού Πατρός στη δημιουργία του κόσμου ήταν η απάντηση στο Γνωστικισμό. Τα κίνητρα που οδήγησαν την εκκλησία στο να πάρει αυτή τη θέση στο άμεσο της εμπλοκής του Θεού είναι κυρίως τα εξής: Αν δεχόταν η εκκλησία ότι ο Θεός δεν είχε καμιά ανάμιξη στη δημιουργία του κόσμου, πρώτα ετίθετο σε αμφισβήτηση η Παντοδυναμία του Θεού. Ο Θεός δεν ήταν σε θέση να φτιάξει αυτό τον κόσμο. Αλλά όχι τόσο πολύ η παντοδυναμία, όσο η αγάπη του Θεού, γιατί σήμαινε ότι ο Θεός δεν έχει σχέση προσωπική με τον κόσμο. Και σε τελική ανάλυση ετίθετο το θέμα αν αυτός ο κόσμος μπορεί ν' απαλλαγεί από το κακό, αν είναι μέσα στη φύση του το κακό. Το κακό είναι κάτι το επίκτητο και δεν είναι στοιχείο της φύσεως. Εφόσον έπαιρνε την άποψη η Εκκλησία ότι ο Θεός ο ίδιος δημιούργησε τον κόσμο, έπαιρνε αυτομάτως τη θέση ότι ο κόσμος δεν είναι στη φύση του κακός.

Αλλά η φροντίδα και η αγωνία του Γνωστικισμού να εξηγήσει το κακό και η προσπάθειά του να μην αποδώσει το κακό στον Θεό, αυτό δημιουργούσε το ερώτημα πώς ήλθε το κακό. Και η απάντηση βέβαια ήταν ότι το κακό έρχεται από την ελευθερία του ανθρώπου, την ελευθερία του κτιστού, των δημιουργημάτων. Επειδή δόθηκε αυτή η ελευθερία εμφανίσθηκε το κακό. Ο κόσμος λοιπόν, δεν είναι κακός. Ο Θεός έχει σχέση προσωπική με τον κόσμο και έχει και δύναμη, είναι παντοδύναμος. Συγχρόνως είναι και Παντοκράτωρ, όπως λέγει το Σύμβολο της Πίστεως. Αυτός δηλαδή που «κρατεί επί πάντων», έχει την εξουσία επί πάντων, ή κατά μια άλλη ερμηνεία του «Παντοκράτωρ», κρατεί στα χέρια του όλο τον κόσμο.

Έχουμε έναν Θεό που έχει σχέση και με τη δημιουργία. Έναν Θεό που δημιουργεί κάτι εκτός του εαυτού Του. Αυτό όμως εκτός από τον κίνδυνο ν' αποδοθεί το κακό στον Θεό, ο οποίος κίνδυνος αποφεύγεται με την ελευθερία του ανθρώπου, εγκυμονεί έναν άλλο κίνδυνο, τον κίνδυνο να θεωρηθεί ο κόσμος σαν μια

προέκταση του Θεού, δηλ. να θεωρηθεί ο κόσμος σαν κάτι που ο Θεός το είχε μέσα Του και το έβγαλε στην επιφάνεια. Αυτή η αντίληψη κυκλοφορούσε επίσης εξ ίσου με τον Γνωστικισμό στο πολιτιστικό κλίμα της εποχής εκείνης και η Εκκλησία διατυπώνοντας το δόγμα της δημιουργίας έλαβε υπ' όψιν της και αυτήν, η οποία ήταν αντίθετη της αντιλήψεως του Γνωστικισμού. Ο Γνωστικισμός χώριζε τον Θεό από τον κόσμο ενώ η παραπάνω αντίληψη ένωνε τον Θεό με τον κόσμο τόσο πολύ που δεν μπορούσε να θεωρηθεί ο Θεός χωρίς τον κόσμο. Η αντίληψη αυτή πήγαζε από τον Πλάτωνα και τις ιδέες περί της δημιουργίας που είχε ο Πλάτωνας και διαμορφώθηκε τελικά την εποχή αυτή που εμφανίζεται το Σύμβολο της Πίστεως. Διατυπώθηκε κάτω από την επίδραση ενός μεγάλου πλατωνιστή της εποχής εκείνης, του Φίλωνα του Ιουδαίου.

Θα πρέπει λοιπόν να δούμε τις αντιλήψεις αυτές περί δημιουργίας και σε αντίθεση μ' αυτές, να δούμε την χριστιανική αντίληψη. Ο Πλάτωνας αφιέρωσε ένα έργο του, τον «Τίμαιο», στο θέμα της δημιουργίας του κόσμου. Αυτό που φαίνεται ότι προκάλεσε τον Πλάτωνα στο να γράψει εκτενώς για το θέμα περί δημιουργίας, ήταν οι αντιλήψεις που υπήρχαν την εποχή εκείνη και καλλιεργούνταν από τους φιλοσόφους της εποχής εκείνης, σύμφωνα με τις οποίες ο κόσμος δεν δημιουργήθηκε από κανέναν άλλο. Ήταν ένα τυχαίο συμβάν. Όταν λέμε τυχαίο, εννοούμε, ή τυχαίο όπως έλεγαν οι Επικούριοι, ή ότι οι νόμοι της φύσεως είναι ο ίδιος ο Θεός. Δεν μπορούμε να πούμε για τον Θεό τίποτε πέρα απ' αυτό που η ίδια φύση περιέχει μέσα της σαν λογική και συνεκτική δύναμη. Οι λεγόμενοι φυσιολόγοι που ξεκινούσαν από τον Παρμενίδη και τον Ηράκλειτο και όλους αυτούς, αποτελούσαν θα λέγαμε τους αντιπάλους του Πλάτωνα. Ο Πλάτωνας πίστευε ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε από κάποιον τον οποίο ονόμαζε και Πατέρα. Πρόβλεπε μάλιστα στην «Πολιτεία» βαρύτερες ποινές για τους αθέους. Αντίθετα, δεχόταν ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε από τον Θεό. Ήταν συνεπώς, (γι' αυτό και πολλοί Χριστιανοί σαηνεύτηκαν από τον Πλάτωνα), ο θεολόγος και πιστός της αρχαιότητας.

Αν διαβάσει κανείς τον «Τίμαιο» και τις αντιλήψεις του περί δημιουργίας, θα προσέξει ότι δεν είναι αυτό ακριβώς που θα ήθελαν οι Χριστιανοί να πούνε δημιουργία. Διότι ενώ έλεγε ο Πλάτων ότι τον κόσμο τον δημιούργησε ο Θεός, αυτό που εννοεί είναι ότι ο Θεός Πατήρ, ο Νους όπως τον ονομάζει, ενέργησε όπως ενεργεί ένας καλλιτέχνης, ένας τεχνίτης, ο οποίος παίρνει ύλη, έχει ιδέες στο μυαλό του, παίρνει και ένα καναβάτσο και εκεί πάνω βάζει αυτό που θέλει να δημιουργήσει. Και όπως περιγράφει την δημιουργία του κόσμου τον «Τίμαιο», εμφανίζει πραγματικά τον Θεό να παίρνει ύλη, ιδέες που υπάρχουν και μέσα στον χώρο αυτό που λειτουργεί σαν ένα είδος καναβάτσου, να τοποθετεί τον κόσμο και ντου δίνει την ομορφιά και τον ρυθμό που έχει. Συνεπώς, ο Θεός δημιουργεί από προϋπάρχοντα στοιχεία, γι' αυτό όπως λέγει ο Πλάτωνας στον «Τίμαιο», ο κόσμος που δημιούργησε ο Θεός είναι ο καλύτερος που μπορούσαμε να έχουμε, αλλά δεν

είναι ο τέλειος. Δεν μπορεί να είναι τέλειος γιατί ανθίστατο, όπως λέγει, και ο χώρος και η ύλη με τους νόμους που είχαν μέσα τους στην προσπάθεια του Δημιουργού να φτιάξει το τέλειο βάσει των ιδεών. Συνεπώς, ο Θεός έκανε ό,τι μπορούσε, μας έδωσε το καλύτερο που μπορούσε, ο κόσμος αυτός είναι ο καλύτερος που μνημονεύεται αλλά δεν είναι ο ιδεατός, ο τέλειος. Ο ιδεατός είναι ο κόσμος των ιδεών, που δεν είναι αυτός που βλέπουμε αλλά είναι ο απόλυτα τέλειος.

Ο Πλάτωνας και οι αρχαίοι Έλληνες ήταν πολύ ευτυχείς που ζούσαν σ' αυτό τον κόσμο. Υπήρχε όμως η τάση ν' αποδοθεί το κακό στην ύλη και στους νόμους της ύλης, στους νόμους του χώρου, στους περιορισμούς του χώρου που αντιμάχονται τις ιδέες και συνεπώς αυτός ο κόσμος βρίσκεται σ' ένα επίπεδο κατώτερο του ιδεατού κόσμου. Και όσο πάμε πιο κάτω προς την ύλη, τόσο πιο πολύ φεύγουμε από τον ωραίο κόσμο που ήθελε να δημιουργήσει ο Θεός και δεν τα κατάφερε λόγω των προβλημάτων που αναφέρθηκαν.

Όταν ο «Τίμαιος» που διαβαζόταν πάρα πολύ στην εποχή των Πατέρων, ιδιαίτερα στους πρώτους αιώνες, έφτασε στα χέρια του Φίλωνα, - ο οποίος ήθελε να συμβιάσει, να συνθέσει με τον Πλάτωνα την πίστη του την Βιβλική, γιατί ήταν Ιουδαίος - κατάλαβε ότι υπάρχουν προβλήματα. Και το πρώτο που διατύπωσε ήταν ότι: όπως τον εμφανίζει ο Πλάτων τον Θεό, υπόκειται στην ανάγκη της ύλης. Προϋπάρχει η ύλη, και τη βρίσκει ο Θεός έτοιμη. Δημιουργείται έτσι το πρόβλημα ποιος δημιούργησε την ύλη. Ο Πλάτων δεν την θεωρεί δημιούργημα του Θεού, οπότε κάνει το βήμα ο Φίλων και τοποθετεί την ύλη σαν δημιούργημα του Θεού. Λέει ότι ο Θεός δημιούργησε την ύλη, και έτσι εξασφαλίζει την ελευθερία του Θεού έναντι της ύλης. Αλλά δεν ήταν μόνο αυτό το πρόβλημα για τον Πλάτωνα όπως είδαμε. Ήταν και το πρόβλημα των Ιδεών, γιατί για τον Πλάτωνα οι ιδέες ήταν επίσης προϋπάρχουσες και ο Θεός τις βρήκε. Οπότε θα έπρεπε ο Φίλων να λύσει και αυτό το πρόβλημα.

Η λύση που έδωσε ήταν ότι οι ιδέες είναι οι σκέψεις του ίδιου του Θεού. Δεν είναι πάνω από τον Θεό, αλλά είναι μέσα στον Θεό. Προσέξτε, οι ιδέες έχουν μεγάλη σημασία για τη δημιουργία, γιατί οι ιδέες είναι η σταθερή βάση πάνω στην οποία στηρίζεται ο κόσμος. Τα φαινόμενα είναι μεταβλητά. Ό,τι βλέπουμε στον κόσμο είναι μεταβλητό. Ο αρχαίος Έλληνας πάντα προβληματιζόταν. Ήθελε να ξεπεράσει τη φθορά και γι' αυτό βρήκε διέξοδο στις ιδέες. Οι ιδέες είναι ακριβώς η αλήθεια αυτού του κόσμου. Εάν ένα τραπέζι είναι αληθινό και δεν είναι ψεύτικο, και είναι ψεύτικο διότι μεταβάλλεται και φεύγει, πρέπει να υπάρχει ένα αιώνιο τραπέζι. Εάν δεν υπάρχει, δεν υπάρχει τραπέζι ως αλήθεια. Συνεπώς, η ιδέα του τραπέζιού είναι απαραίτητη. Κάθε ον έχει την ιδέα, τον λόγο του, τον λόγο της υπάρξεως και αυτοί οι λόγοι των όντων, αυτές οι ιδέες που υποστηρίζουν τα όντα είναι ζήτημα σιγουριάς και ασφάλειας για τον αρχαίο Έλληνα. Αυτές οι ιδέες των όντων, για τον

Πλάτωνα ήταν ανεξάρτητες από τον Θεό. Ο Θεός τις βρίσκει και τις χρησιμοποιεί. Πολλοί ταυτίζουν την ιδέα του αγαθού και την ιδέα του καλού, δηλαδή του ωραίου με τον Θεό στον Πλάτωνα. Αλλ' αυτό είναι συζητήσιμο μεταξύ των ειδικών.

Ο Δημιουργός Θεός στο κείμενο του «Τίμαιου», σαφώς δεν κείται υπεράνω των ιδεών αλλά κάτω από τις ιδέες, υπόκειται στις ιδέες, κάνει ό,τι οι ιδέες του επιβάλλουν. Π.χ. κάνει τον κόσμο σφαιρικό διότι δεν μπορούσε να μην τον κάνει σφαιρικό γιατί το σχήμα της σφαίρας είναι το ιδεώδες σχήμα για τον Πλάτωνα. Θα μπορούσε να τον κάνει τριγωνικό ή τετράγωνο, όμως οι γωνίες αυτές θα δημιουργούσαν προβλήματα ιδεώδους σχήματος. Η σφαίρα είναι το ιδεώδες σχήμα, γι' αυτό ο Θεός δεν μπορούσε να κάνει διαφορετικά παρά να χρησιμοποιήσει το σφαιρικό σχήμα γιατί έπρεπε να κάνει ιδεατό κόσμο. Οι ιδέες λοιπόν, υποχρεώνουν τον Θεό να ενεργήσει κατ' ένα τρόπο δημιουργίας ορισμένο, όπως και η ύλη από την άλλη μεριά τον υποχρεώνει να μην μπορεί να κάνει αυτό το ιδεώδες.

Ο Φίλων βλέπει ότι αυτά δεν ταιριάζουν με την ελευθερία του Θεού κατά κάποιο τρόπο και αλλοιώνει τον Πλατωνισμό μεταφέροντας ουσιαστικά τις ιδέες αυτές μέσα στο νου του Θεού και λέγοντας ότι ο κόσμος όλος με τις ιδέες του, τους λόγους των όντων, έχει το είναι, την ασφάλειά του μέσα στο νου του Θεού. Μ' αυτό τον τρόπο νόμισε ότι έλυσε το πρόβλημα της ελευθερίας του Θεού έναντι των ιδεών, αλλά δημιούργησε ένα άλλο πρόβλημα. Πριν πούμε το πρόβλημα που δημιούργησε, θα πρέπει να πούμε ότι οι ιδέες του Φίλωνα επηρέασαν όλη τη φιλοσοφία της εποχής εκείνης και οδήγησαν στον Νεοπλατωνισμό ο οποίος δεχόταν τον κόσμο σαν μια απορροή από τον Ένα Θεό, δηλαδή μια προέκταση των ιδεών, των σκέψεων του Ενός στην πολλαπλότητα του κόσμου. Επηρέασαν όμως και τον Χριστιανισμό κυρίως στο πρόσωπο του Ωριγένη τα προβλήματα που δημιούργησε αυτή η άποψη. Τα προβλήματα τα βλέπουμε κυρίως αν κοιτάξουμε τον Ωριγένη προσεκτικά, επειδή υπάρχει αυτή η στενή σύνδεση μεταξύ των λόγων των όντων και του κόσμου των όντων που είναι στον Θεό και του κόσμου των όντων που είναι δημιουργημένα. Υπάρχει αυτή η στενή σχέση. Οι αρχαίοι Έλληνες πίστευαν πάντοτε ότι ο κόσμος είναι αιώνιος και ότι οι λόγοι των όντων, οι ιδέες που στηρίζουν τον κόσμο είναι αιώνιες. Συνεπώς, με την μορφή την ιδεατή ο κόσμος είναι αιώνιος.

Ο Ωριγένης έχοντας ασπασθεί αυτή την άποψη του Φίλωνα, μίλησε για δυο μορφές δημιουργίας. Μια είναι η αιώνια δημιουργία, ότι ο Θεός αιώνια σκεπτόταν αυτό τον κόσμο με τους λόγους αυτών των όντων, οι οποίοι λόγοι συναντώνται στον έναν Λόγο, τον Υιό και Λόγο. Καθώς λοιπόν μέσα σ' αυτό τον ένα Λόγο ο Θεός είχε τους λόγους όλων των όντων, δημιούργησε αυτό τον κόσμο και ο κόσμος αυτός ήταν σ' ένα αιώνιο επίπεδο παρών. Μετά εν χρόνω, αυτός ο κόσμος, όπως τον βλέπουμε σήμερα κυρίως με την υλική μορφή του, πήρε υπόσταση και υπάρχει αλλά αυτό

είναι ένα δεύτερο στάδιο. Είναι ένα στάδιο το οποίο μάλλον είναι κατάπτωση από το πρώτο. Μέσα σ' αυτή την αιώνια δημιουργία ο Ωριγένης έβλεπε και την δημιουργία των ψυχών. Κατά ένα τρόπο πλατωνικό οι ψυχές ήταν αιώνιες και το ευγενέστερο και σπουδαιότερο πράγμα που είχε η δημιουργία. Για τον Ωριγένη επίσης οι ψυχές ήταν αιώνιες σ' αυτή την αιώνια δημιουργία συνδεδεμένες με τον κόσμο των ιδεών, συγχρόνως και τα άυλα πνεύματα, οι άγγελοι. Αλλά όταν αυτή η άυλη ιδεατή δημιουργία, ο κόσμος των ψυχών του Ωριγένη, πήρε σάρκα, πήρε υλική μορφή, την οποία έχουμε και σήμερα, τότε έπεσε ο κόσμος. Η πτώση είναι συνυφασμένη σχεδόν με την δημιουργία αυτού του κόσμου, του υλικού κόσμου. Αυτός ο υλικός κόσμος είναι ένα στάδιο στη δημιουργία, κατώτερο από τον πνευματικό κόσμο. Ο πνευματικός κόσμος των αγγέλων και των ψυχών, είναι αιώνιος, ενώ αυτός είναι φθαρτός. Επομένως, όταν μιλούμε για δημιουργία κατά τον Ωριγένη, αναπτύσσουμε θα έλεγε κανείς ολόκληρη πνευματικότητα γιατί μιλούμε πλέον για την δημιουργία αυτή την ειδική σαν κάτι που χρειάζεται κάθαρση από την ύλη. Μιλούμε για το σώμα σαν μια φυλακή της ψυχής. Και επομένως, απελευθέρωση, σωτηρία του ανθρώπου, σημαίνει απαλλαγή από την ύλη, από το σώμα. Σημαίνει επανεύρεση αυτής της αρχικής καταστάσεως, όπου οι ψυχές και τα πνεύματα ήταν απαλλαγμένα από την φθορά και από την ύλη. Αυτό επίσης συνεπάγεται την αντίληψη ότι ο ασώματος κόσμος, δηλαδή οι άγγελοι, είναι ποιοτικά ανώτεροι από τους σωματικούς, και συνεπώς ο άνθρωπος όταν μοιάζει στους αγγέλους, τότε πλησιάζει τον Θεό. Για να μοιάσει στους αγγέλους, πρέπει ν' απαλλαγεί από κάθε τι το υλικό. Όσο απαλλάσσεται από την ύλη, τόσο πλησιάζει τον Θεό, τόσο λυτρώνεται από την ύλη. Με τον τρόπο αυτό ο Ωριγένης έκανε ένα βήμα πιο πέρα από τον Πλάτωνα προς τον Χριστιανισμό, αλλά ουσιαστικά παρέμεινε δεσμευμένος στις πλατωνικές αντιλήψεις.

Γιατί δημιουργεί προβλήματα; Το κύριο πρόβλημα που δημιουργεί αυτή η αντίληψη, ξεκινάει από τον Φίλωνα, και είναι ότι, ενώ φαίνεται ότι απελευθερώνει τον Θεό, στην ουσία Τον δεσμεύει! Γιατί κάνει τον κόσμο αιώνια παρόντα μέσα στη σκέψη του Θεού. Το ότι ο κόσμος είναι παρών μέσα στη σκέψη του Θεού με τη μορφή αυτών των λόγων, το ότι ο Θεός αιώνια δημιουργεί, αυτό σημαίνει ότι δίπλα στον Θεό, μέσα στον Θεό, υπάρχει κάτι άλλο, ένα άλλο εγώ του Θεού, το μη εγώ, το οποίο καθορίζει την ύπαρξη του Θεού. Δηλαδή ο Θεός είναι αδιανόητος χωρίς τον κόσμο και έτσι καταντούμε να λέμε ότι είναι αδύνατο να μιλήσουμε για τον θεό χωρίς να μιλούμε συγχρόνως και για τον κόσμο. Είναι αδύνατο να υπάρχει ο Θεός χωρίς συγχρόνως να υπάρχει ο χρόνος και ο κόσμος με κάποια μορφή όπως αυτή του ιδεατού κόσμου της αιώνιας δημιουργίας.

Αυτό δεσμεύει την ελευθερία του Θεού. Τη δεσμεύει οντολογικά και αυτό είναι το μεγάλο πρόβλημα που δημιουργούν ο Φίλων και ο Ωριγένης. Έπρεπε να βρεθεί ένας τρόπος ώστε η σχέση του θεού και του κόσμου να είναι μια σχέση θετική πως είδαμε στον Ειρηναίο, και να μην είναι σχέση αναγκαστική για τον Θεό. Δηλαδή ο

κόσμος να μην υπάρχει γιατί δεν μπορεί να γίνει αλλιώς, - γιατί ο Ίδιος ο Θεός τον έχει αιωνίως μέσα του, - αλλά να είναι δημιούργημα ελεύθερο.

Αυτό το εξέφρασαν οι Πατέρες αντιτιθέμενοι ακριβώς σ' αυτές τις ιδέες τις πλατωνικές με την έννοια της δημιουργίας εκ του μηδενός. Ο κόσμος λοιπόν δεν είναι απλώς μόνο δημιούργημα του Ιδίου του Θεού, δεν είναι αρκετό αυτό να το πούμε εναντίον των Γνωστικών, αλλά πρέπει να πούμε ότι είναι και δημιούργημα εκ του μηδενός εναντίον των Πλατωνικών και Νεοπλατωνικών.

2. Η εκ του μηδενός Δημιουργία

Κανένα δόγμα δεν έγινε χωρίς να προκληθεί από κάποιες αφορμές. Η αφορμή για το δόγμα περί της δημιουργίας εκ του μηδενός είναι κυρίως η επίδραση των Πλατωνικών ως προς την έννοια της δημιουργίας, την οποία η Εκκλησία δεν αποδέχθηκε. Επομένως, το περί δημιουργίας δόγμα της Εκκλησίας διαφέρει ουσιαστικά από τις περί δημιουργίας αντιλήψεις του Πλατωνισμού. Ο Πλατωνισμός και ο Χριστιανισμός χωρίσανε πολύ καιρία ως προς το θέμα της δημιουργίας και είναι πολύ σημαντικό να θυμόμαστε ότι αυτό έγινε ήδη στους δύο πρώτους αιώνες αν και με τους Πατέρες του γ' και δ' αιώνα ξεκαθαρίζει ακόμα περισσότερο. Να δούμε λοιπόν τι σημαίνει το «εκ του μηδενός».

Το πρώτο πράγμα που σημαίνει είναι ότι δεν είναι ο κόσμος αιώνιος, διότι όταν δεν είναι εκ του μηδενός, εξυπακούεται το αντίθετο: Είναι «εκ» κάπου που υπάρχει ήδη. Εφόσον υπάρχει κάτι ήδη απ' το οποίο βγαίνει ο κόσμος, οτιδήποτε κι αν είναι αυτό, προϋπάρχει και υπάρχει προ της δημιουργίας του κόσμου. Συνεπώς δεν είναι εντός του χρόνου, δεν έχει σχέση με τον χρόνο η δημιουργία αν δεν είναι εκ του μηδενός, αλλά είναι αιώνια δημιουργία όπως λέει ο Ωριγένης, και αιώνιος ο κόσμος όπως τον αποδέχονταν οι αρχαίοι Έλληνες. Αυτά απορρίπτονται. Δεν είναι αιώνιος ο κόσμος. «Ην ποτέ ότε ουκ ην», ήταν κάποτε που δεν υπήρχε κόσμος. Δεν υπήρχε ο κόσμος και υπήρχε τι; Υπήρχε ο Θεός, δεν υπήρχε τίποτε εκτός του Θεού, διότι οτιδήποτε εκτός του Θεού είναι δημιουργία. Άρα πρέπει να εννοούμε ότι ο Θεός υπήρχε «κάποτε» μόνος Του, χωρίς να συνυπάρχει κάτι άλλο. Αυτή είναι η πρώτη συνέπεια του εκ του μηδενός.

Η δεύτερη συνέπεια είναι ότι αφού δημιουργήθηκε ο κόσμος εκ του μηδενός υπόκειται στην επιστροφή στο μηδέν. Γιατί είναι απαραίτητο αυτό; Είναι απαραίτητο γιατί απλούστατα αφού δεν είναι αιώνιο κάτι δεν μπορεί και αν παραμείνει αιώνιο. Το χαρακτηριστικό του κόσμου δεν είναι η αιωνιότητα αλλά η διαρκής εξάρτηση από το μηδέν. Συνεπώς μπορεί ο κόσμος να επιστρέψει στο μηδέν και είναι η φύση της δημιουργίας να απειλείται διαρκώς από την επιστροφή στο μηδέν. Ο Μ. Αθανάσιος γράφει στο «Περί Ενανθρωπίσεως», ότι η κτίση έχει σαν φύση της το μηδέν και το θάνατο. Επομένως ο θάνατος με την έννοια της αφανίσεως της δημιουργίας είναι κάτι εγγενές μέσα στη δημιουργία. Όταν λέμε

δημιουργία εννοούμε οπωσδήποτε κάτι το θνητό, δεν μπορεί να δημιουργηθεί κάτι αθάνατο. Αυτή είναι η δεύτερη συνέπεια του «εκ του μηδενός».

Η τρίτη συνέπεια: Ανακύπτει το ερώτημα: Εφ' όσον είναι εκ του μηδενός και απειλείται από το μηδέν, να επανέλθει ο κόσμος στο μηδέν, τότε πώς έχει αληθινή ύπαρξη και πώς μπορεί ν' αποφύγει την επάνοδο στο μηδέν; Γιατί αν ο Θεός έφτιαξε έναν κόσμο εκ του μηδενός για να επανέλθει στο μηδέν, τότε αυτός ο κόσμος είναι καταδικασμένος όχι απλώς από τη φύση του αλλά από την ίδια την πρόθεση του Θεού να πεθάνει. Ο Θεός όμως δεν έφτιαξε τον κόσμο για να πεθάνει, τον έφτιαξε για να ζήσει. Αποκλείσαμε ως τρόπο επιβίωσης του κόσμου την ίδια του τη φύση. Δηλαδή, όταν ο Θεός έφτιαξε τον κόσμο για να ζήσει, για να ξεπεράσει το μηδέν, δεν του έβαλε μέσα στη φύση του μια δύναμη με την οποία να εξασφαλίσει την αθανασία, διότι τότε θα τον μετέτρεπε αυτομάτως σε αιώνιο και θα έπαυε να είναι κτιστός, θα γινόταν θεός. Εάν δηλαδή έβαζε τέτοιους νόμους μέσα στη φύση της δημιουργίας που θα εξασφάλιζαν δια παντός την επιβίωση του κόσμου, τότε ο κόσμος αυτός αν και ξεκίνησε εκ του μηδενός, ως μη αιώνιος, θα κατέληγε να είναι από την φύση του αιώνιος. Δηλαδή ο Θεός θα έφτιαχνε έναν άλλο θεό, αιώνιο. Δεν είναι συνεπώς ο τρόπος αυτός με τον οποίο θα ξεπεράσει ο κόσμος το μηδέν. Ο μόνος τρόπος για να το ξεπεράσει και να μπορέσει να ζήσει, είναι να βρίσκεται σε διαρκή σχέση με τον Θεό.

Έχουμε τον Θεό από ένα μέρος ο οποίος είναι αιώνιος και μέσα στη φύση Του ζει αιώνια και από την άλλη μεριά έχουμε έναν κόσμο ο οποίος ξεκίνησε απ' το μηδέν και μέσα στη φύση του δεν μπορεί να ζήσει αιώνια. Δεν μπορεί να ζήσει αιώνια ο κόσμος αυτός και να μην πεθάνει αφού δεν έχει μέσα του, μέσα στη φύση του ν' αντλήσει δυνάμεις επιβίωσης για πάντα. Όλοι οι νόμοι της ζωής, της φύσεως, είναι συγχρόνως νόμοι του θανάτου γι' αυτό και πεθαίνουμε. Πεθαίνουμε από την ώρα που θα γεννηθούμε. Ο θάνατος αρχίζει από την πρώτη στιγμή της ζωής. Δεν είναι η τελευταία στιγμή της ζωής. Συνεπώς, οι νόμοι που μας φέρνουν στη ζωή είναι οι ίδιοι νόμοι που μας φέρνουν και στον θάνατο. Ο μόνος τρόπος για να μπορέσει το κτιστό να ξεπεράσει το θάνατο και τη φθορά, είναι να βρίσκεται σε διαρκή κοινωνία με τον Θεό. Ο Θεός και ο κόσμος να βρίσκονται σε κοινωνία. Αυτή η κοινωνία δόθηκε στη δημιουργία σαν αποστολή που θα την εκπλήρωνε ο άνθρωπος. Εδώ λοιπόν έχουμε μια αλλιώςτική κοσμολογία απ' αυτή που είδαμε στον Ωριγένη. Προσέξτε τις σημαντικές αυτές διαφορές.

Ο άνθρωπος δημιουργήθηκε στο τέλος όλης της δημιουργίας, ακριβώς για να ενώσει την κτιστή δημιουργία με τον άκτιστο Θεό. Να τους φέρει σε σχέση μόνιμη ούτως ώστε αυτή η κτιστή δημιουργία επειδή θα έχει σχέση μόνο με τον άκτιστο Θεό, να μην πεθάνει και αν ζήσει. Αυτός είναι ο μόνος τρόπος για να ξεπεράσει η κτίση το μηδέν. Αυτή λοιπόν η κοινωνία με τον Θεό ήταν ο σκοπός της δημιουργίας του ανθρώπου. Γιατί χρησιμοποίησε τον άνθρωπο και όχι άλλα όντα όπως οι

άγγελου; Γιατί ο άνθρωπος έχει από τη φύση του φυσικό δεσμό με την υπόλοιπη φύση και έτσι ολόκληρη η φύση, η υλική κτίση λόγω του δεσμού της αυτού με τον άνθρωπο, με το σώμα του ανθρώπου, μπορεί να έρθει σ' επικοινωνία με τον Θεό και να ζήσει. Ενώ αν έπαιρνε τους αγγέλους, τις ασώματες δυνάμεις, οποιεσδήποτε και οσοδήποτε ασώματες και αν είναι, τότε ο υλικός κόσμος δεν θα μπορούσε να ζήσει ποτέ. Ένας άγγελος δηλαδή δεν θα μπορούσε να προσφέρει στον υλικό κόσμο αυτό που χρειάζεται για να ζήσει, τη σχέση με τον Θεό, την ένωση κτιστού και ακτίστου.

Η δημιουργία του ανθρώπου είναι απαραίτητο στοιχείο για την ολοκλήρωση της έννοιας της δημιουργίας, διότι η δημιουργία είναι καταδικασμένη σε θάνατο χωρίς τον άνθρωπο. Αυτή ακριβώς την συλλογιστική χρησιμοποίησε ο Μ. Αθανάσιος στο «Περί ενανθρωπίσεως του Λόγου», για να δείξει ακριβώς ότι δεν είναι τυχαίο το ότι ο Θεός επέλεξε αυτή την μορφή της ενσαρκώσεως του Λόγου για να σώσει τον κόσμο, γιατί αυτό που χρειαζόταν ο κόσμος για να σωθεί δεν ήταν τίποτε άλλο παρά να ξεπεράσει το μηδέν και να μπορέσει να ζήσει. Και αυτό για τον υλικό κόσμο θα ήταν αδύνατο να συμβεί, αν αυτή η ένωση με τον Θεό δεν γινόταν μ' αυτό τον τρόπο ώστε να περιλαμβάνεται μέσα σ' αυτή και ο υλικός κόσμος. Αλλά κανένα ον στη φύση του δεν έχει αυτή την δυνατότητα να ξεπεράσει τον υλικό κόσμο και να ενωθεί με τον Θεό εκτός του ανθρώπου. Οι άγγελοι είναι μεν ποιοτικά ανώτεροι και πνευματικότεροι, αλλά έχουν αυτό το μειονέκτημα, δεν έχουν σώμα, δεν έχουν δεσμό με την ύλη, ενώ εμείς μετέχουμε ακόμα και στον θάνατο της κτίσης. Πεθαίνουμε γιατί πεθαίνουν τα πουλιά και τα δένδρα, τα ζώα όλα. Συνεπώς, εμείς ξέρουμε, έχουμε πάνω στη σάρκα μας τον θάνατο της κτίσης. Ο άγγελος δεν έχει την μετοχή, την μοίρα του υλικού θανάτου. Συνεπώς, το υλικό μέρος της δημιουργίας δεν μπορεί να επικοινωνήσει με τον Θεό δια μέσου των αγγέλων.

Όταν ο άνθρωπος κτίστηκε, κτίστηκε ακριβώς μ' αυτό τον προορισμό: Να ενώσει όλη τη φύση με τον Θεό και έτσι να ξεπεραστεί το μηδέν και ο θάνατος. Και αφού αυτός ήταν ο μεγάλος προορισμός του ανθρώπου, θα περίμενε κανείς να τα κάνει έτσι τα πράγματα ο Θεός ώστε ο προορισμός αυτός να πραγματοποιηθεί. Αλλά ο προορισμός αυτός, το σχέδιο του Θεού, σκόνταψε στο ότι ο άνθρωπος αρνήθηκε να το κάνει. Είπε ότι «εγώ δεν θέλω ν' ακολουθήσω αυτό το σχέδιο, εγώ έχω το δικό μου σχέδιο, θα γίνω ο ίδιος Θεός» και απατήθηκε. Πίστεψε ο Αδάμ ότι με το να γίνει αυτός Θεός, θα μπορέσει ο κόσμος να ξεπεράσει το μηδέν, να ζήσει, και να ζήσει και αυτός. Και ενεπλάκη σ' αυτή την περιπέτεια της πτώσης. Το ότι είπε ο Αδάμ «όχι», οφείλεται στο ότι ο Θεός του έδωσε την δυνατότητα να πει «όχι», δηλαδή του έδωσε αυτό που λέμε ελευθερία.

Έτσι ως προς το δόγμα της δημιουργίας, τίθεται το ερώτημα: Γιατί υπάρχει η ελευθερία στον άνθρωπο; Γιατί ο Θεός δεν τα έφτιαχνε έτσι, ώστε να μην σκοντάψει στην ελευθερία του ανθρώπου; Βεβαίως δεν μπορούμε να ρωτήσουμε

τον Θεό γιατί τα έκανε έτσι και δεν τα έκανε αλλιώς. Πρέπει όμως να ξέρουμε τι θα συνέβαινε αν τα έκανε αλλιώς. Εκείνο που είναι σαφές, είναι ότι αν ο άνθρωπος δημιουργείτο χωρίς την ελευθερία να δεχθεί ή να μην δεχθεί την εφαρμογή αυτού του σχεδίου, τότε θα ήταν μια ένωση του Θεού με τον κόσμο και του κόσμου με τον Θεό αναγκαστική. Δεν θα μπορούσε κατά κάποιο τρόπο να ξεφύγει ο κόσμος ή ο Θεός απ' αυτή την ένωση, και αυτό είναι ακριβώς που ο Θεός δεν ήθελε όταν έφτιαξε τον κόσμο εκ του μηδενός. Τον έφτιαξε σαν κάτι άλλο εκτός του εαυτού Του, το οποίο όμως δεν θα δούλευε απλώς σαν μια μηχανή που θα ήταν ενωμένη μαζί Του, αλλά θα δούλευε με τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος ο Θεός ζει, δηλαδή ελεύθερα. Δεν ήθελε ο Θεός έναν κόσμο που να μην θέλει να υπάρχει. Μπορείς να δημιουργήσεις από αγάπη κάποιον ο οποίος να μην θέλει να υπάρχει; Προτίμησε ο Θεός να φτιάξει έναν κόσμο που να θέλει να υπάρχει και ακριβώς γι' αυτό έδωσε την ελευθερία στον άνθρωπο να πει ναι ή όχι στο σχέδιο του Θεού. Το ότι ο άνθρωπος διάλεξε την αρνητική απάντηση, - και την διάλεξε και την διαλέγει ακόμη και όταν έχει πλήρη συνείδηση του ότι αυτή τον οδηγεί στο θάνατο και το μηδέν, - αυτό είναι ενδεικτικό του ότι ο Θεός δημιουργώντας τον κόσμο, δεν ήθελε έναν κόσμο που να υπάρχει χωρίς να το θέλει. Δηλαδή ο κόσμος είχε τη δυνατότητα δοσμένη από τον Θεό στην δημιουργία να επιλέξει την αυτοκαταστροφή και φαίνεται ότι η επιλογή του Αδάμ υπαρξιακά ήταν επιλογή αυτοκαταστροφής.

Εάν λοιπόν αφηνόταν ο κόσμος χωρίς άλλη παρέμβαση του Θεού - προσέξτε το αυτό γιατί εδώ ολοκληρώνεται το δόγμα περί δημιουργίας, - αν αφηνόταν ελεύθερη η δημιουργία όπως ο Αδάμ επέλεξε να την οδηγήσει, είναι βέβαιο ότι θα έφτανε στην αυτοκαταστροφή, στο μηδέν. Και αυτή την απόφαση την σεβάστηκε ο Θεός, αλλά δεν έπαψε να καταβάλλει προσπάθειες για να ζήσει ο κόσμος. Έτσι αρχίζει από κει πλέον όλη η οικονομία, η ιστορία της σωτηρίας, με την οποία ο Θεός προσπαθεί αυτή την επιλογή του Αδάμ να την διορθώσει για να μη βλάψει τον κόσμο. Το νόημα της σωτηρίας ήταν να ζήσει ο κόσμος και να ξεπεράσει τον θάνατο.

3. Υπαρξιακές συνέπειες του δόγματος της Δημιουργίας

Εξετάσαμε ήδη την περί δημιουργίας αντίληψη του Γνωστικισμού, που χώριζε τον Θεό από τον κόσμο, καθώς επίσης και την αντίθετη άποψη από αυτή του Γνωστικισμού, που δεχότανε ότι ο κόσμος αυτός είναι αποτέλεσμα δημιουργίας του Θεού, αλλά με έναν τέτοιο τρόπο, ώστε να θεωρείται σαν αιώνιο δημιούργημα του Θεού, και να εμφανίζεται έτσι ο Θεός ως δημιουργός κατ' ανάγκη, δηλαδή να εμφανίζεται ο κόσμος σαν μια απορροή από την ίδια την ύπαρξη του Θεού. Σε αντίθεση προς αυτήν την τοποθέτηση η Εκκλησία πήρε την θέση, ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε από το μηδέν. Δηλαδή, δεν είναι μια προέκταση του ίδιου του Θεού, ούτε δημιουργήθηκε από ύλη που προϋπήρχε, ή από ιδέες που προϋπήρχαν, ούτε από ιδέες που ήταν μέσα στην σκέψη του Θεού, όπως δεχόταν ο Φίλων και οι

μέσοι πλατωνικοί, και οι οποίες ιδέες μετά πραγματοποιήθηκαν. Όταν λέμε δηλαδή ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε εκ του μηδενός, εννοούμε ότι δεν υπήρχε ούτε σαν σκέψη στον Θεό, σαν αιώνια σκέψη του Θεού. Δεν έχουμε λοιπόν μόνο απόρριψη της προϋπάρξεως της ύλης, αλλά και απόρριψη της προϋπάρξεως των ιδεών και της σκέψεως του κόσμου, μέσα στο μυαλό του Θεού. Όταν λοιπόν λέμε, ότι ο κόσμος δημιουργείται από το μηδέν, εννοούμε ότι ο κόσμος θα μπορούσε και να μην είχε δημιουργηθεί, θα μπορούσε και να μην υπήρχε. Το ότι υπάρχει ο κόσμος είναι αποτέλεσμα της ελεύθερης βούλησης του Θεού. Αυτό έχει πολύ σοβαρές υπαρξιακές συνέπειες, τις οποίες θα πρέπει να εξετάσουμε, και οι οποίες συνιστούν αυτό που ονομάσαμε στα μαθήματά μας, ερμηνεία του δόγματος.

Τι σημαίνει, ότι ο κόσμος θα μπορούσε και να μην υπάρχει; Αυτή είναι μια ιδέα που οι αρχαίοι Έλληνες δεν δεχότανε με κανέναν τρόπο. Για τους αρχαίους Έλληνες ο κόσμος είναι αιώνιος, δεν μπορεί να κάνει λόγο κανείς για δυνατότητα να μην υπάρχει ο κόσμος. Οι Χριστιανοί, όπως είπαμε, παίρνουν την θέση ότι ο κόσμος θα μπορούσε και να μην υπάρχει. Αν δεν υπήρχε ο κόσμος, θα υπήρχε κάτι και αυτό το οτιδήποτε κάτι, ταυτίζεται με τον Θεό. Έτσι η όλη ύπαρξη διαιρείται σε δύο είδη υπάρξεως. Το ένα είδος είναι της υπάρξεως, που θα υπήρχε ούτως ή άλλως· το άλλο είδος, το είδος της υπάρξεως που θα μπορούσε και να μην υπάρχει. Αυτό που θα μπορούσε και να μην υπάρχει, οφείλει την ύπαρξή του στην ελεύθερη θέληση αυτού που θα υπήρχε ούτως ή άλλως. Στην Πατερική γλώσσα, αυτό που θα υπήρχε ούτως ή άλλως δηλαδή αυτό που δεν οφείλει την ύπαρξή του στην ελεύθερη θέληση κάποιου άλλου, ονομάζεται άκτιστο. Αυτό που υπάρχει, διότι κάποιος άλλος το θέλησε να υπάρχει, και θα μπορούσε και να μην υπάρξει, στην Πατερική γλώσσα είναι το κτιστό. Έτσι η ύπαρξη αποτελείται από αυτούς τους δύο πόλους. Ότι υπάρχει, ό,τι λέμε ότι υπάρχει, οτιδήποτε μπορεί να πάρει το ρήμα είναι, θα είναι ή κτιστό ή άκτιστο. Δεν υπάρχει άλλη κατηγορία. Θα είναι δηλαδή κάτι που υπάρχει, διότι κάποιος άλλος το θέλησε να υπάρχει, και θα μπορούσε και να μην το έχει θελήσει συνεπώς και να μην υπάρχει, ή θα είναι κάτι το οποίο υπάρχει όχι διότι κάποιος άλλος το θέλησε, αλλά γιατί το ίδιο ήθελε να υπάρχει ο εαυτός του. Προσέξτε εδώ, μια λεπτομέρεια, που είναι πάρα πολύ δύσκολη, αλλά και πάρα πολύ σημαντική. Αυτό που ονομάσαμε άκτιστο, και που υπάρχει όχι διότι κάποιος άλλος θέλησε να υπάρχει, για το κτιστό, για μας, σημαίνει ότι ενώ εμείς υπάρχουμε λόγω της ελεύθερης θέλησης κάποιου άλλου, εκείνο δεν υπάρχει λόγω της ελεύθερης θέλησης κάποιου άλλου, άρα υπάρχει αναγκαστικά. Υπάρχει αναγκαστικά για μας. Σε αυτήν την λεπτομέρεια κάνουν λάθος μερικοί, που θα πούν, αφού υπάρχει αναγκαστικά για μας, υπάρχει αναγκαστικά και για το ίδιο. Όχι, δεν βγαίνει το ένα από το άλλο. Υπάρχει αναγκαστικά για μας, διότι προηγείται ημών. Για τον ίδιο τον εαυτό του, υπάρχει ελεύθερα, διότι δεν προηγείται τίποτε άλλο από εκείνο. Αυτό όμως δεν σημαίνει Πως υπάρχει αναγκαστικά για τον ίδιο τον εαυτό του. Συνεπώς, το κτιστό και το άκτιστο είναι οι δύο κατηγορίες, με τις

οποίες δουλεύουμε στο δόγμα της δημιουργίας. Επαναλαμβάνω ότι το μεν κτιστό είναι ότι υπάρχει λόγω του ότι κάποιος άλλος το θέλησε να υπάρχει, και συνεπώς θα μπορούσε και να μην υπάρχει, αν αυτός ο άλλος δεν το ήθελε, το άκτιστο είναι αυτό που υπάρχει, όχι διότι κάποιος άλλος το θέλησε να υπάρχει, αλλά διότι το ίδιο το θέλησε. Από που βγάζουμε αυτήν τη διαφοροποίηση της υπάρξεως;

Οι αρχαίοι Έλληνες πίστευαν, όπως είπαμε, ότι ο κόσμος είναι αιώνιος. Άρα αυτοί δεν δέχονται την διάκριση μεταξύ κτιστού και ακτίστου. Αν κάνανε λόγο για κτιστό, κάνανε λόγο με την έννοια ότι αυτό δεν υπήρχε κάποτε με την μορφή που υπάρχει τώρα, αλλά υπήρχε με μια άλλη μορφή· δηλαδή αυτό το τραπέζι είχε κάποια αρχή, κάποιος το έφτιαξε. Όταν λέμε προέρχεται εκ του μηδενός, σημαίνει ότι δεν υπήρχε, με καμιά μορφή προηγουμένως. Αυτό είναι το κτιστό. Ο αρχαίος Έλληνας όμως θα έλεγε ότι ναι, δέχομαι ότι αυτό το τραπέζι είχε μια αρχή, το έφτιαξε κάποιος. Δέχεται δόγμα δημιουργίας. Αλλά πριν γίνει αυτό το τραπέζι, όπως είναι σήμερα, υπήρχε με μια άλλη μορφή. Υπήρχε το ξύλο, πριν υπάρξει το ξύλο υπήρχε το δένδρο κ.ο.κ. Δηλαδή, έβλεπε μια αιώνια μεταλλαγή των στοιχείων, η οποία δεν είχε αρχή ουσιαστικά. Ήτανε μια αιώνια κατάσταση. Αυτή η έννοια της δημιουργίας δεν είναι χριστιανική. Η χριστιανική έννοια της δημιουργίας είναι, όπως λέμε με το παράδειγμα αυτό, να προϋποθέσουμε, ότι το τραπέζι αυτό κάποτε δεν υπήρχε, επομένως θα μπορούσε και να μην υπάρχει, με την απόλυτη έννοια του να μην υπάρχει, με καμιά μορφή απολύτως. Θα υπήρχε πριν από το τραπέζι αυτό το μηδέν, το απόλυτο μηδέν, όχι το μηδέν με την έννοια ότι δεν ήτανε αυτό το τραπέζι, αλλά ήτανε το ξύλο. Δεν υπήρχε ούτε το ξύλο. Δεν υπήρχαν ούτε τα πιο βασικά στοιχεία, που συνιστούν αυτό το τραπέζι, δεν υπήρχε τίποτε. Αυτό, όπως καταλαβαίνετε, προσκρούει στη λογική μας, προσκρούει στον ανθρώπινο νου, διότι η επιστήμη πραγματικά βρίσκεται σε κάποια δυσκολία μπροστά σε αυτήν την λογική. Πως είναι δυνατόν κάτι που υπάρχει, να μην υπήρχε καθόλου προηγουμένως, με καμιά μορφή; Κι όμως, σήμερα στην φυσική επιστήμη, οι τελευταίες θεωρίες της γενέσεως του σύμπαντος, κάνουν σαφή λόγο για δημιουργία, για εμφάνιση του σύμπαντος από το μηδέν. Η κρατούσα θεωρία της γενέσεως του σύμπαντος είναι μια έκρηξη, η οποία οφείλεται σε μια αρχική διαδικασία, που ισοδυναμεί με το μηδέν. Δεν θα επεκταθούμε σε αυτό το θέμα, αλλά θέλω να πω με αυτό, ότι πράγματι δεν είναι τόσο αδιανόητο να υποθέσει κανείς, ότι δεν υπήρχε τίποτα απολύτως, από το οποίο δημιουργήθηκε αυτός ο κόσμος. Εν πάση περιπτώσει, στις πιο αδρές γραμμές, το σύμπαν δεν πρέπει να θεωρηθεί με κανέναν τρόπο σαν μια προέκταση του ίδιου του Θεού, είτε με την μορφή της ύλης, είτε με την μορφή των ιδεών. Είναι λοιπόν ο κόσμος μας κτιστός. Ξεκίνησε από το μηδέν, σε αντίθεση με τον Θεό, ο οποίος είναι άκτιστος, και έχει πολλές διαφορές η ύπαρξή του, με την ύπαρξη του ακτίστου Θεού. Ποιες είναι οι μεγάλες διαφορές μεταξύ της κτιστής και της άκτιστης υπάρξεως;

Η πρώτη μεγάλη διαφορά, όπως είπαμε, είναι ότι υπάρχει το κτιστό, διότι κάποιος άλλος το θέλησε να υπάρχει, κι όχι διότι το ίδιο θέλει να υπάρχει. Δεν είναι λοιπόν η κτιστή ύπαρξη ελεύθερη ύπαρξη. Αντίθετα, η άκτιστη ύπαρξη, υπάρχει όχι διότι κάποιος άλλος θέλησε να υπάρξει, διότι δεν υπάρχει κανένας άλλος πέρα από τον Θεό, που να θέλησε να υπάρχει ο Θεός, εξ ορισμού· αν υπάρχει κάποιος άλλος, που να έφτιαξε τον Θεό, τότε ο Θεός είναι κτιστός, άρα πρέπει να αναζητήσουμε αυτόν που έφτιαξε αυτόν που έφτιαξε κ.ο.κ. Κάπου θα σταματήσουμε. Εκεί που θα σταματήσουμε έχουμε το άκτιστο. Το άκτιστο, λοιπόν, δεν είναι αποτέλεσμα της βουλήσεως κάποιου άλλου, άρα υπάρχει ελεύθερα. Δεν υπάρχει, διότι κάποιος άλλος το θέλησε να υπάρχει. Τότε υπάρχει, γιατί το ίδιο θέλει να υπάρχει. Αυτή είναι η μεγάλη διαφορά μεταξύ του Δημιουργού και του δημιουργήματος, η ελευθερία της υπάρξεως για το άκτιστο, η αναγκαστικότητα της υπάρξεως για το κτιστό. Η αναγκαστικότητα της υπάρξεως αφορά βέβαια στο γεγονός της υπάρξεως, στο ότι υπάρχει αυτήν την στιγμή κάτι.

Η δεύτερη μεγάλη διαφορά και συνέπεια είναι ότι, αφού δημιουργήθηκε από το μηδέν το κτιστό, έχει πίσω του το μηδέν σαν μόνιμη απειλή για την ύπαρξή του. Αφού θα μπορούσε και να μην υπάρχει ο κόσμος ο κτιστός, άρα τι αποκλείει το να παύσει να υπάρχει; Το μόνο που μπορεί να αποκλείσει το να παύσει να υπάρχει, είναι αυτό που το έκανε να υπάρχει, δηλαδή η θέληση του ακτίστου. Η ελεύθερη θέληση του ακτίστου μπορεί να κρατήσει σε ύπαρξη το κτιστό, όσο καιρό θέλει, όσο διάστημα θέλει. Αλλά μόνο αυτή η ελεύθερη θέληση, κι όχι το κτιστό το ίδιο μπορεί να εξασφαλίσει αυτήν την ύπαρξη, την επιβίωση. Επομένως, το κτιστό για να υπάρχει, εξαρτάται διαρκώς, από την θέληση αυτού που το έφερε στην ύπαρξη. Έχουμε λοιπόν στο κτιστό μια εξαρτημένη ύπαρξη, ενώ στο άκτιστο έχουμε μια ανεξάρτητη ύπαρξη. Το κτιστό πρέπει να βρίσκεται σε διαρκή σχέση με το άκτιστο, για να μπορεί να επιζήσει. Έτσι και κόψει την σχέση, τον δεσμό με το άκτιστο, η συνέπεια δεν είναι τίποτε λιγότερο, τίποτε άλλο, από το να πάψει να υπάρχει, να επανέλθει στο μηδέν. Συνεπώς, το κτιστό μη έχοντας το ίδιο μέσα του τις δυνάμεις, για να υπάρχει αφ' εαυτού - αν τις είχε δεν θα ήταν κτιστό, θα ήταν άκτιστο - βιώνει διαρκώς την απειλή της επανόδου στο μηδέν. Είναι η απειλή του θανάτου. Το κτιστό υπαρξιακά ζει κάτω από το άγχος του θανάτου, και ο μόνος τρόπος για να αποβάλλει αυτό το άγχος, το άγχος επανόδου στο μηδέν, είναι, όπως είπαμε, η σχέση με το άκτιστο, και η διατήρηση αυτής της σχέσεως. Όταν το κτιστό κόψει τον δεσμό αυτόν με το άκτιστο, στραφεί προς τον εαυτό του και θελήσει να πάρει τις δυνάμεις της επιβιώσεώς του από τον ίδιο του τον εαυτό, πέφτει σε μια πλάνη, η οποία δεν οδηγεί σε τίποτε άλλο λιγότερο από τον αφανισμό και τον θάνατο, τον θάνατο ως αφανισμό. Συνεπώς, όλα κρίνονται πλέον για την ύπαρξη του κτιστού - και αυτή είναι η ουσία του δόγματος της δημιουργίας, η υπαρξιακή ερμηνεία του - από την σχέση του με το άκτιστο. Αν η σχέση με το άκτιστο κοπεί, το κτιστό παύει να υπάρχει. Θα μπορούσε σε αυτήν την κατάσταση να φανταστεί κανείς, μια σχέση του

κτιστού με το άκτιστο, η οποία να μην μπορεί να διακοπεί με κανέναν τρόπο, δηλαδή να έχει φτιάξει ο Θεός έναν κόσμο, ο οποίος θέλει δεν θέλει να ζει αιώνια, θέλει δεν θέλει να έχει σχέση με τον άκτιστο Θεό· μια σχέση δηλαδή με τον Θεό αναγκαστική. Αυτό θα σήμαινε, λίγο ως πολύ, ότι ο Θεός έφτιαξε έναν άλλο θεό. Ένα θεό, που θα ζει αιώνια, διότι θα έχει σχέση αιώνια, αναγκαστική, με τον άκτιστο. Θα ζει αιώνια, παρά το ότι ξεκίνησε από το μηδέν. Αυτό είναι αδιανόητο.

Δεν είναι δυνατόν ο Θεός να φτιάξει έναν άλλο θεό, θεό ως προς το τέλος χωρίς να είναι θεός ως προς την αρχή. Δηλαδή να ξεκινήσει από το μηδέν αλλά να είναι αιώνιος ως προς το τέλος του. Είναι αδιανόητο, διότι σημαίνει ότι ο Θεός είναι μια έννοια πολύ περίεργη. Την εφαρμόζουμε και στο ον, το οποίο υπάρχει χωρίς να το φτιάξει κάποιος άλλος, την εφαρμόζουμε και στο ον το οποίο υπάρχει, διότι κάποιος άλλος το έφτιαξε. Είναι πολύ αυθαίρετη η χρησιμοποίηση της έννοιας Θεός. Βεβαίως τις λέξεις μπορούμε να τις χρησιμοποιούμε, όπως θέλουμε, δεν μας εμποδίζει κανείς. Αλλά δεν μπορούμε να αυθαιρετούμε, διότι θα πρέπει να διακρίνουμε τα πράγματα, οπότε, αν βάλουμε αυτήν την λέξη εδώ, θα πρέπει να βρούμε μια άλλη λέξη για να περιγράψουμε εκείνο το ον, το οποίο είναι Θεός, χωρίς να το έχει φτιάξει κάποιος άλλος. Από την ώρα που θα δεχθούμε ότι αυτό το έφτιαξε κάποιος άλλος και ότι υπάρχει κάποιος, τον οποίο δεν τον έφτιαξε κανένας, από εκείνη την ώρα, πρέπει να βρούμε δύο διαφορετικές λέξεις για να περιγράψουμε αυτά τα πράγματα. Δεν είναι δυνατόν συνεπώς το κτιστό να το ονομάσουμε θεό και το άκτιστο να το ονομάσουμε πάλι Θεό. Αυτό αποκλείει συνεπώς το να θεωρήσουμε το κτιστό σαν κάτι που το έφτιαξε ο Θεός αιώνια. Το κτιστό, λοιπόν, είναι κάτι που δεν έχει αιωνιότητα μέσα του. Αν κοπεί από τον Θεό δεν μπορεί να ζήσει, δεν μπορεί να υπάρξει, πέφτει στο μηδέν. Σε αυτήν την κατάσταση ακριβώς δημιουργείται το ερώτημα, Πως θα ζήσει αυτός ο κόσμος, Πως θα υπάρχει, Πως θα αποφύγει το μηδέν. Θα πρέπει να το αποφύγει, όπως είπαμε, σχετιζόμενος μόνιμα με τον άκτιστο Θεό. Άρα μέσα στο κτιστό θα πρέπει να υπάρξει η ελευθερία της επιλογής, αυτής της σχέσεως με τον Θεό. Και αυτό μας οδηγεί στο μεγάλο θέμα της δημιουργίας όχι απλώς του κόσμου αλλά του ανθρώπου μέσα στον κόσμο.

Πριν φτάσουμε ειδικά στον άνθρωπο θα πρέπει να μιλήσουμε γενικά για την ύπαρξη ελευθέρων όντων μέσα στην δημιουργία. Επαναλαμβάνω την θέση που είπαμε προηγουμένως, ότι δεν είναι δυνατόν το κτιστό να ζήσει, να αποφύγει την επάνοδο στο μηδέν, εάν δεν ευρίσκεται σε σχέση με το άκτιστο. Δεύτερη θέση· δεν είναι δυνατόν αυτή η σχέση με τον άκτιστο Θεό να είναι αναγκαστική, διότι αν ήταν αναγκαστική, θα είχαμε ένα δεύτερο θεό στην δημιουργία· πρέπει να είναι ελεύθερη. Για να είναι ελεύθερη, πρέπει να υπάρχουν ελεύθερα όντα μέσα στην δημιουργία και συνεπώς η δημιουργία του κόσμου, ακριβώς για να ζήσει, να επιβιώσει ο κόσμος με αυτήν την σχέση με τον Θεό, οδηγεί στην δημιουργία των ελευθέρων όντων. Το δόγμα της δημιουργίας κάνει λόγο για δύο ειδών ελεύθερα

όντα μέσα στην δημιουργία. Ελεύθερα όντα, τα οποία έχουν υλική υπόσταση, και ελεύθερα όντα, τα οποία δεν έχουν υλική υπόσταση. Αυτά που δεν έχουν υλική υπόσταση είναι γνωστά ως άγγελοι, ασώματες δυνάμεις. Τα ελεύθερα όντα, τα οποία έχουν υλική υπόσταση, είναι ο άνθρωπος. Δεν υπάρχει στην δημιουργία τίποτε άλλο, που να μπορούμε να το ονομάσουμε ελεύθερο ον' μόνο τα άυλα, οι άγγελοι και οι άνθρωποι.

Σύμφωνα με τα όσα είπαμε μέχρι τώρα, ο ρόλος, τον οποίο διαδραματίζουν τα ελεύθερα όντα στην δημιουργία, η κλήση, ο σκοπός για τον οποίον ήρθαν τα ελεύθερα όντα στην ύπαρξη, είναι το να συνδέσουν ελεύθερα το κτιστό με το άκτιστο. Να μπορέσει δηλαδή να συνδεθεί ελεύθερα, διότι, όπως σάς απέδειξα, δεν μπορεί να συνδεθεί αναγκαστικά το κτιστό με το άκτιστο. Αν συνεπώς αυτή η σύνδεση δεν λάβει χώρα, το κτιστό είναι καταδικασμένο να επανέλθει στο μηδέν, δεν έχει άλλο τρόπο επιβίωσης. Συνεπώς τα ελεύθερα όντα στην δημιουργία έχουν έναν μεγάλο προορισμό, όχι απλώς μεγάλο προορισμό, αλλά έχουν έναν οντολογικό προορισμό. Η κτίση κρέμεται κυριολεκτικά από την άσκηση της ελευθερίας τους. Εάν ασκήσουν την ελευθερία τους κατά τον τρόπο που θα οδηγήσει στην σύνδεση του **κτιστού** με το **άκτιστο**, τότε η κτίση, το **κτιστό** ζει. Αν ασκήσουν την ελευθερία τους με τον αντίστροφο τρόπο, τότε το κτιστό απειλείται με καταστροφή, με μηδενισμό. Από αυτά τα ελεύθερα όντα οι άγγελοι, τα άυλα όντα, υστερούν ως προς τον ρόλο αυτόν που αναφέραμε, της ενώσεως κτιστού και ακτίστου. Υστερούν έναντι των ανθρώπων, διότι δεν έχουν την ίδια σωματικότητα, υλικότητα, και συνεπώς δεν μπορούν μέσα τους να συνδέσουν τον υλικό κόσμο, την υλική δημιουργία με τον άκτιστο Θεό. Αντιθέτως ο άνθρωπος, επειδή ακριβώς έχει υλικότητα, μετέχει της υλικής κτίσεως, ήταν εξ αρχής προορισμένος από τον Θεό σαν το κατεξοχήν όργανο, με το οποίο θα πραγματοποιείτο αυτή η ένωση κτιστού και ακτίστου, και συνεπώς η επιβίωση του κτιστού. Καταλαβαίνετε λοιπόν, γιατί, όπως λέει ο Απόστολος Παύλος στην Προς Ρωμαίους επιστολή, «όλη η κτίση συστενάζει και συνωδίνει», γιατί όλη η κτίση πέφτει, όταν ο άνθρωπος πέφτει. Γιατί όλη η κτίση περιμένει να σωθεί, να ζήσει, όταν ο άνθρωπος ενωθεί με το άκτιστο. Έχει λοιπόν ο άνθρωπος αυτήν την μεγάλη αποστολή, και γι' αυτό η άσκηση της ελευθερίας του ανθρώπου επηρεάζει, όπως είπαμε, την κτίση, όχι απλώς την ευδαιμονία της αλλά την ύπαρξή της. Μπορεί να φτάσει δηλαδή στην ανυπαρξία η κτίση.

Επαναλαμβάνω τα σημεία που θίξαμε παραπάνω. Η δημιουργία περιλαμβάνει όντα τα οποία ελεύθερα μπορούν να στραφούν προς τον Θεό και ελεύθερα να εξαρτήσουν την ύπαρξή τους από την σχέση αυτήν με τον Θεό, με το άκτιστο. Τα ελεύθερα αυτά όντα είναι δύο ειδών. Είναι εκείνα τα όντα τα οποία, όταν στραφούν ελεύθερα προς τον Θεό, φέρνουν μαζί τους και την υπόλοιπη δημιουργία, διότι βρίσκονται σε οργανική σχέση με την υπόλοιπη υλική κτίση, και αυτά τα όντα είναι ο άνθρωπος. Τα άλλα όντα είναι εκείνα τα οποία δεν έχουν αυτήν την οργανική

σχέση με την υλική δημιουργία και συνεπώς στρεφόμενα προς τον Θεό και εξαρτώντας την κτιστή ύπαρξή τους από τον άκτιστο Θεό δεν φέρνουν μαζί τους την υλική δημιουργία αλλά τα ίδια βρίσκονται σε μια ευδαιμονία, μια μακαριότητα, διότι βιούν αυτήν την σχέση. Αυτά τα άυλα όντα, οι άγγελοι, δεν είναι αποκομμένοι, άσχετοι με την υπόλοιπη δημιουργία. Είναι κι αυτοί δημιουργήματα, και αυτοί είναι κτιστά όντα, δεν είναι αιώνιοι και αυτοί υπόκεινται στις ίδιες συνθήκες που υπόκεινται τα υλικά σώματα. Επομένως, το να υπόκειται κανείς στη συνθήκη του θανάτου και του αφανισμού, δεν είναι συνέπεια της υλικότητας - προσέξτε το αυτό είναι πολύ σημαντικό - δεν οφείλεται στο ότι είναι υλικός, οφείλεται στο ότι είναι κτιστός. Άλλο είναι το ένα και άλλο το άλλο. Η κτιστή δημιουργία δεν έχει μόνον υλική δημιουργία. Η ύλη δεν είναι κακό, δεν είναι η αιτία του θανάτου και του αφανισμού, της απειλής του μηδενός. Το κακό, η απειλή του μηδενός προέρχεται από την κτιστότητα, από το γεγονός ότι τα όντα αυτά είχαν κάποια αρχή, προήλθαν από το μηδέν. Αυτά είναι τα σημεία που τονίσαμε. Τώρα θα δούμε ειδικότερα την δημιουργία και την θέση του ανθρώπου στην δημιουργία.

Ο άνθρωπος εμφανίζεται στο τέλος της δημιουργίας. Εδώ έχουμε μια βασική διαφορά μεταξύ του Χριστιανισμού, της Βίβλου και των φιλοσοφικών και κυρίως των γνωστικών συστημάτων της εποχής που διαμορφώνεται το δόγμα περί δημιουργίας. Τα γνωστικά συστήματα ξεκινούν από την δημιουργία του ανθρώπου και καταλήγουν στην δημιουργία της ύλης και των άλλων κατωτέρων όντων, διότι ξεκινούν από την προϋπόθεση ότι η δημιουργία ξεκίνησε από τα καλύτερα απ' ό,τι κατέληξε, και συνεπώς, όσο πάμε προς τα κατώτερα όντα, τόσο πάμε προς την πτώση της δημιουργίας, την υποβάθμισή της. Είχαν οι γνωστικοί για την ύλη πολύ αρνητική ιδέα, και συνεπώς η τελειότητα βρισκόταν στην αρχή, ο άνθρωπος ήτανε το τέλειον ον και τα κατώτερα όντα ήρθαν αργότερα. Αυτό συνδέεται με την υποβάθμιση του υλικού κόσμου, που υπάρχει στα συστήματα αυτά.

Στην Βιβλική αντίληψη δεν έχουμε υποβάθμιση του υλικού κόσμου, αντίθετα, θα μπορούσαμε, σύμφωνα με την ορολογία την τόσο τρέχουσα σήμερα, να μιλήσουμε για αναβάθμιση του υλικού κόσμου. Η Βίβλος θεωρεί τον υλικό κόσμο άξιο της καλύτερης τύχης που μπορεί να υπάρχει, και Γι' αυτό η εμφάνιση του ανθρώπου στο τέλος έχει το νόημα ότι ο Θεός προόρισε τον υλικό κόσμο για το ανώτερο που θα μπορούσε να υπάρχει, και που είναι ο άνθρωπος, διότι, όπως είπαμε, ο άνθρωπος αυτός θα φέρει όλον τον υλικό κόσμο σε κοινωνία με τον άκτιστο Θεό. Η δημιουργία λοιπόν του ανθρώπου στο τέλος έχει αυτό το νόημα, της αναβαθμίσεως του υλικού κόσμου, αλλά έχει και ένα άλλο νόημα, το οποίο είναι η άσκηση της ελευθερίας εκ μέρους του ανθρώπου και ως προς τον υλικό κόσμο. Ο άνθρωπος δηλαδή δημιουργείται με την ελευθερία, η οποία θα του επιτρέψει να πάρει μια θέση θετική ή αρνητική, καλή ή κακή έναντι του υπολοίπου κόσμου. Είναι η κορωνίδα της δημιουργίας, είναι ο βασιλιάς της δημιουργίας, όπως περιγράφεται από πολλούς Πατέρες, είναι αυτός που μπορεί όλον τον υλικό κόσμο να τον εξουσιάζει

και να τον χρησιμοποιήσει, όπως θέλει. Γιατί; Διότι εν αντιθέσει προς τον υπόλοιπο κόσμο έχει την ελευθερία, που δεν την έχει κανένα άλλο υλικό ον στη δημιουργία. Συνεπώς ο άνθρωπος δημιουργείται στο τέλος για να καταξιώσει και να ολοκληρώσει την αποστολή του υλικού κόσμου και για να το κάνει αυτό με την ελευθερία του, έχοντας την δυνατότητα να μεταχειρισθεί αυτόν τον κόσμο ελεύθερα, «Και κατακυριεύσατε της γης». Ακριβώς στο σημείο αυτό αναφάνεται η μεγάλη ευθύνη του ανθρώπου εντός του υλικού κόσμου.

Είπαμε λοιπόν, για την σπουδαιότητα ή μάλλον αποστολή που έχει μέσα στην δημιουργία ο άνθρωπος και είπαμε σε τι συνίσταται η διαφορά του ανθρώπου από την υπόλοιπη υλική κτίση. Συνίσταται στο ότι έχει την ελευθερία, την οποία δεν έχει η υπόλοιπη υλική δημιουργία. Στο σημείο αυτό θα χρειαστεί κάποια ανάλυση, που θα κάνουμε σύντομα. Πριν προχωρήσω στην ανάλυση θα ήθελα να ταυτίσω αυτήν την ελευθερία με το κατ' εικόνα, περί του οποίου γίνεται λόγος στην Αγία Γραφή και στους Πατέρες. Ο άνθρωπος δημιουργείται κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν του Θεού. Αυτή η Βιβλική έκφραση ερμηνεύτηκε κατά διαφόρους τρόπους, και ακόμη στην πατερική περίοδο έχουμε διαφοροποιήσεις ως προς το τι σημαίνει το κατ' εικόνα. Σε πολύ γενικές γραμμές η πατερική γραμματεία έχει διάφορες τοποθετήσεις στο θέμα αυτό. Μια τοποθέτηση είναι ότι το κατ' εικόνα διαφέρει από το καθ' ομοίωσιν κατά το ότι στο κατ' εικόνα έχουμε την τελειότητα του ανθρώπου στην αρχή της δημιουργίας, όπως δημιουργήθηκε από τον Θεό, ενώ το καθ' ομοίωσιν είναι αυτό που θα πετύχει, θα έχει ο άνθρωπος στο τέλος, όταν στα έσχατα δει τον Θεό πρόσωπο προς πρόσωπο, και ολοκληρωθεί η κοινωνία κτιστού και ακτίστου. Τότε θα έχουμε το καθ' ομοίωσιν, θα θεωθεί ο άνθρωπος, και είναι αυτό μια εσχατολογική αντίληψη. Για άλλους είναι ήδη μια πραγματικότητα και μπορεί να θεωρηθεί το καθ' ομοίωσιν και ως πραγματικότητα προ των εσχάτων. Για άλλους Πατέρες το περιεχόμενο του κατ' εικόνα είναι το λογικό του ανθρώπου. Για άλλους, όπως τον Γρηγόριο Νύσσης, ο οποίος κυρίως τονίζει το σημείο αυτό πολύ, είναι το αυτεξούσιο. Η διαφορά δεν είναι ουσιαστική, διότι και για τους Πατέρες που ταυτίζουν το κατ' εικόνα με το λογικό, τον λόγο, η αντίληψη που εξυπακούεται εκεί είναι ότι ο λόγος, το λογικό του ανθρώπου, δεν είναι άλλο παρά η ελευθερία του, το αυτεξούσιο. Γι' αυτό τον λόγο νομίζω ότι απηχεί κανείς σύνολη την Πατερική παράδοση, όταν τοποθετήσει, όπως κάνουμε εδώ, το κατ' εικόνα, δηλαδή την διαφορά του ανθρώπου από την υπόλοιπη κτίση στην ελευθερία, στο αυτεξούσιο.

Θα πρέπει λοιπόν να δούμε σε τι συνίσταται αυτή η ελευθερία του ανθρώπου, και σε τι θα μπορούσε να συντελέσει ως προς τον σκοπό της δημιουργίας. Η ελευθερία είναι η δυνατότητα που έχει το κτιστό, διότι μιλούμε για την ελευθερία του κτιστού τώρα, να εξομοιωθεί προς τον Θεό ως προς την δημιουργία. Δηλαδή, όπως είπαμε, η ύπαρξή μας, η ύπαρξη του κτιστού, είναι δεδομένη στο κτιστό και συνεπώς το κτιστό δεν είναι ελεύθερη ύπαρξη. Υπάρχουμε, διότι κάποιος άλλος το θέλησε και όχι διότι εμείς θέλουμε ελεύθερα να υπάρχουμε. Αυτή λοιπόν είναι η μεγάλη

πρόκληση, που αντιμετωπίζει το κτιστό. Έχει αναγκαστική ύπαρξη, ενώ αντιθέτως το άκτιστο, ο Θεός, επειδή δεν δημιουργήθηκε από κάποιον άλλον δεν έχει αναγκαστική αλλά ελεύθερη ύπαρξη. Το κατ' εικόνα λοιπόν, ως προς την ελευθερία του ανθρώπου, συνίσταται ακριβώς στο να μπορεί, ή στο να έχει την τάση να θέλει να μην έχει αναγκαστική ύπαρξη αλλά ελεύθερη. Συνεπώς η ελευθερία του ανθρώπου ασκείται με δύο τρόπους, ο ένας είναι αρνητικός, δηλαδή είναι μια δυνατότητα που έχει ο άνθρωπος εν τη ελευθερία του να αγνοήσει ή να απορρίψει την δεδομένη ύπαρξη της δημιουργίας και να απορρίψει και τον Δημιουργό, να πει ότι εγώ δεν σε αναγνωρίζω ως Δημιουργό, ότι την δημιουργία αυτή δεν την θεωρώ δική μου υπόθεση και ότι, επειδή αυτή τη δημιουργία δεν την έφτιαξα εγώ, μπορώ να την απορρίψω. Αυτό είναι το αρνητικό. Αλλά υπάρχει και το θετικό. Δεν μπορώ να θέλω να την απορρίψω αλλά μπορώ και να θέλω να φτιάξω τον δικό μου κόσμο, να δημιουργήσω εγώ, να δημιουργήσω ελεύθερα από το μηδέν, όπως δημιουργεί ο Θεός. Αυτήν την τάση την έχει ο άνθρωπος, και είναι η μόνη ειδοποιός διαφορά μεταξύ ανθρώπου και ζώου.

Εδώ θα πρέπει να γίνει μια μεγάλη παρένθεση, διότι δεν μπορεί να κάνει λόγο κανείς περί του δόγματος της δημιουργίας του κόσμου και του ανθρώπου χωρίς ν' αναφερθεί στην σύγχρονη Βιολογία και κυρίως στην θεωρία της εξελίξεως, την θεωρία του Δαρβίνου, η οποία είναι είτε το θέλουμε είτε όχι η κρατούσα στην Βιολογία. Όταν εμφανίστηκε η θεωρία της εξελίξεως, ο Δαρβίνος δημιούργησε πανικό στην κρατούσα Θεολογία. Η θεωρία του Δαρβίνου δημιούργησε αυτόν τον πανικό, διότι μέχρι τότε κι ακόμη και σήμερα για πολλούς ανθρώπους, το χαρακτηριστικό του ανθρώπου το οποίο τον διακρίνει από τα ζώα εθεωρείτο ότι ήταν το λογικό, η σκέψη, η συνείδηση, η αυτοσυνειδησία του κυρίως, και ο Δαρβίνος στο Περί καταγωγής του ανθρώπου έδειξε με πολύ πειστικότητα ότι όλα αυτά τα χαρακτηριστικά τα έχουν και τα ζώα, μόνο που τα έχουν σε κατώτερο βαθμό, και ότι η διαφορά συνεπώς του ανθρώπου και του ζώου ως προς τα αυτά χαρακτηριστικά είναι διαφορά, όπως το είπε, όχι είδους αλλά βαθμού. Έδειξε ότι και τα ζώα σκέπτονται, έχουν συνείδηση, ότι φτιάχνουν πολιτισμό, ότι έχουν τεχνολογία, ότι πολλά πράγματα, για τα οποία καυχάται ο άνθρωπος, δεν απουσιάζουν και τόσο πολύ από τα ζώα, ότι οργανώνουν την ζωή τους και όλα αυτά, και συνεπώς βρεθήκαμε σε μια στιγμή στο δίλημμα ή να δεχθούμε ότι και ο άνθρωπος είναι ένα ζώο κι αυτός, ή να αναθεωρήσουμε το όλο θέμα της διαφοράς του ανθρώπου από τα ζώα.

Η σημερινή ανθρωπολογία έχει πλέον εντοπίσει την διαφορά αλλού. Επαναλαμβάνω ότι υπάρχει σε πολλούς ακόμη η αντίληψη ότι η διαφορά έγκειται σε αυτά που είπαμε και αυτοί φυσικά θεωρούν τον άνθρωπο σαν ένα ανεπτυγμένο ζώο. Για να βρούμε μια ριζική διαφορά, που να είναι διαφορά είδους, όπως λέει ο Δαρβίνος, και όχι διαφορά βαθμού, δεν θα πρέπει να ανατρέξουμε στην λογική ή στην συνείδηση, ούτε καν στην αυτοσυνειδησία, στην επιστήμη και στην

τεχνολογία, ούτε ίσως σε κάτι που σήμερα έχει μεγάλη πέραση ιδίως στην Βρετανία, στην γλώσσα, διότι και εκεί δεν είναι σαφή τα πράγματα, αν δεν υπάρχει γλώσσα στα ζώα, γλώσσα όχι με την έννοια απλώς να βγάζουν κραυγές και να συνεννοούνται αλλά να φτιάχνουν λογικές προτάσεις, να συνθέτουν νοήματα κ.λ.π. Όλα αυτά είναι χαρακτηριστικά του ανθρώπου, αλλά δεν πείθουν όλους ότι είναι έτσι. Ένα είναι λοιπόν το χαρακτηριστικό στο οποίο τείνει η ανθρωπολογία σήμερα να δεχθεί ως διαφορά, και το οποίο, νομίζω, πλέον καθιστά την θεωρία του Δαρβίνου για την θεολογία, όταν η θεολογία πάρει την σωστή θέση, εντελώς ακίνδυνη. Το σημείο αυτό είναι, όπως είπαμε, η ελευθερία. Το ζώο, οποιοδήποτε ζώο και το πιο ανεπτυγμένο, έχει τις ικανότητες να προσαρμόζεται στο περιβάλλον, στον δεδομένο κόσμο, στην δημιουργία, δεν νοείται ποτέ όμως να αρνηθεί το περιβάλλον του, να το εκμηδενίσει και να φτιάξει το δικό του κόσμο. Δεν μπορεί να φτιάξει δικό του κόσμο το ζώο, μόνον ο άνθρωπος έχει αυτήν την τάση. Βλέπετε ένα δένδρο. Το ίδιο δένδρο που βλέπετε εσείς ως άνθρωπος, το βλέπει και μια γάτα. Μπορείτε εσείς ως επιστήμων το δένδρο αυτό να το αναλύσετε, να είστε τέλειος βοτανολόγος, να κάνετε ολόκληρη επιστήμη και θα είστε κατ' αυτόν τον τρόπο μια βαθμίδα πιο πάνω από αυτό το ζώο αλλά δεν θα έχετε διαφορά είδους. Μέσα στην πορεία της εξελίξεως, μπορεί κάποτε να είχατε λιγότερη γνώση ως ον βιολογικό και να αποκτήσατε περισσότερη με την πάροδο του χρόνου, είναι νοητό αυτό και δεν δημιουργεί κανένα πρόβλημα. Συνεπώς στην γνώση αυτού του δένδρου δεν διαφέρετε κατ' είδος από το ζώο. Όταν όμως πείτε ότι αυτό το δένδρο θα το ζωγραφίσω εγώ, θα φτιάξω τον δικό μου δένδρο, θα φτιάξω έναν κόσμο με δένδρα, που δεν είναι αυτά αλλά είναι τα δικά μου δένδρα, από εκείνη την ώρα δείξατε ότι δεν ανήκετε στο ζώο. Το ζώο δεν μπορεί ποτέ να σκεφθεί ότι θα φτιάξει τον δικό του κόσμο, προσαρμόζεται στον υπάρχοντα, δεν φτιάχνει τον δικό του. Συνεπώς το ζώο δεν μπορεί να αναπτύξει τέχνη. Θα έλεγε κανείς ότι σε κάποια στοιχειώδη μορφή μπορεί να αναπτύξει επιστήμη. Και πολλές φορές όχι και τόσο στοιχειώδη, πολλές φορές ανακαλύπτουμε πράγματα τα οποία τα ζώα τα έχουν ήδη ανακαλύψει. Επιστήμη λοιπόν μπορεί να κάνει το ζώο ή ο άνθρωπος ως ανώτερο ζώο αλλά τέχνη δεν μπορεί να κάνει. Το ότι δεν μπορεί να ζωγραφίσει δεν είναι απλώς θέμα ότι δεν μπορεί να πάρει μογιές και να φτιάξει. Μπορεί να διδαχθεί κάτι τέτοιο. Αλλά το ν' απορρίψει τον υπάρχοντα κόσμο και να φτιάξει έναν δικό του, που φέρει την προσωπική του σφραγίδα, αυτό είναι χαρακτηριστικό του ανθρώπου και το χαρακτηριστικό αυτό παρατηρείται, όπως έδειξε η σύγχρονη ψυχολογία, από τα πρώτα βήματα του ανθρώπου.

Η ψυχολογία σήμερα, κυρίως με τον Φρόυντ, έχει παρατηρήσει ότι το μικρό παιδί, το νήπιο με την πρώτη ύλη που θα πιάσει στα χέρια του θα την πιάσει να την διαμορφώσει βάζοντας την προσωπική του σφραγίδα. Αυτή είναι η τάση του ανθρώπου να φτιάξει τον δικό του κόσμο, σαν να μην θέλει να παραδεχθεί ότι αυτός ο κόσμος που του δόθηκε είναι κάτι στο οποίο πρέπει να προσαρμοστεί

σώνει και καλά· θέλει τον δικό του κόσμο. Η τέχνη λοιπόν, σαν δημιουργία ενός καινούργιου κόσμου είναι η άσκηση της ελευθερίας του ανθρώπου, η οποία προσκρούει όμως στην κτιστότητά του. Γιατί; Διότι δεν μπορεί να δημιουργήσει από το μηδέν. Ό,τι και να κάνει, θα πάρει δεδομένες εικόνες, δεδομένη ύλη για να φτιάξει. Πως θα δημιουργήσει; Προσκρούει εκεί. Γι' αυτό και η γνήσια δημιουργική τέχνη, όπως είναι η τέχνη της σημερινής εποχής, η οποία αναπτύχθηκε κάτω από την επίδραση της συνειδήσεως μέσα σε ένα κλίμα που καλλιέργησε κυρίως ο υπαρξισμός και γενικά οι νεότερες φιλοσοφίες, η σημερινή λοιπόν τέχνη έχει αυτήν την τάση, η οποία ενοχλεί πολλούς, να θέλει να σπάσει τις δεδομένες μορφές. Ο Μιχαήλ Άγγελος έλεγε διαρκώς ότι το μεγαλύτερο εμπόδιο στην τέχνη του ήταν το μάρμαρο, το πως θα μπορούσε να απαλλαγεί από το μάρμαρο για να φτιάξει. Και ο Πικασσό και όλοι οι νεότεροι καλλιτέχνες έσπασαν τις μορφές. Γιατί; Διότι αισθάνονταν ότι αυτό δεσμεύει την ελευθερία τους. Όταν αυτό το τραπέζι έχει μια δεδομένη μορφή, η τέχνη δεν είναι να το αναπαραστήσει, όπως είναι. Αυτό είναι παλιά αντίληψη περί τέχνης, είναι φωτογραφία αυτό. Παίρνεις αυτό το πράγμα και κάνεις ένα ακριβές αντίγραφο. Η τέχνη δεν είναι αντιγραφή του δεδομένου κόσμου. Ούτε είναι, όπως την εποχή του Ρομαντισμού που εθεωρείτο πως τέχνη είναι να βγάλεις μέσα από την δεδομένη δημιουργία, από την φύση, το πνεύμα της, το νόημά της, την ομορφιά της κ.λ.π. Αυτά δεν έχουν ελευθερία, δεν έχουν δημιουργικότητα. Η τέχνη έχει αυτόν τον προβληματισμό της ελευθερίας με το να θέλει να σπάσει τις δεδομένες μορφές και να φτιάξει ελεύθερα αυτό που θέλει ο καλλιτέχνης. Αλλά αυτό που θέλει ο καλλιτέχνης, βλέπετε ότι είναι κάτι το οποίο είναι τόσο αυθαίρετα προσωπικό, ώστε δεν μπορεί να το αναγνωρίσει ο άλλος. Φτιάχνει κάτι και το λέει τραπέζι αυτός αλλά αυτό δεν έχει το σχήμα του τραπεζιού, για να το αναγνωρίσω και εγώ σαν τραπέζι. Εξ ου και η δυσκολία που παρουσιάζει η τέχνη αυτή και η απόρριψή της εκ μέρους μας· λέμε αυτό είναι ακαταλαβίστικο, είναι σουρεαλιστικό κ.ο.κ. Ή πάρτε ένα ποίημα· και στην ποίηση σήμερα σπάνε και τις λέξεις ακόμα, δηλαδή οι λέξεις οι παραδεδομένες, με την παραδεδομένη σημασία τους, είναι πλέον εμπόδιο στην έκφραση, στην δημιουργία.

Τα είπα όλα αυτά για να δείτε πόσο η Δογματική συνδέεται με τις υπαρξιακές αναζητήσεις του ανθρώπου, και συνεπώς το δόγμα της δημιουργίας του ανθρώπου ως ελευθέρου όντος δείχνει προς την κατεύθυνση αυτήν. Δείχνει στην κατεύθυνση ενός όντος, το οποίο τον δεδομένο κόσμο του Θεού, αυτόν που τον έφτιαξε κάποιος και του τον έδωσε, δεν θέλει να τον παραλάβει και να τον διατηρήσει, όπως τον πήρε, αλλά θέλει να βάλει την προσωπική του σφραγίδα, και αυτό αρχίζει από την άρνηση ως τη θέση. Μπορεί δηλαδή να τον καταστρέψει, για να αποδείξει την ελευθερία του, μπορεί και να τον αποδεχθεί και να τον καταξιώσει πάλι ελεύθερα. Και ενδιαμέσως υπάρχουν βαθμίδες διάφορες. Πάντως εκεί κινείται αυτό το ον που το λέμε άνθρωπο. Από την ώρα που θα ζητήσουμε από τον άνθρωπο να απαρνηθεί την ελευθερία του τον υποβιβάζουμε στην κατάσταση του ζώου. Και εδώ είναι το

μεγάλο πρόβλημα. Εάν η ελευθερία του ανθρώπου ασκηθεί, εάν γίνει σεβαστή και διατηρηθεί, δημιουργείται ένας κίνδυνος για την δημιουργία. Η δημιουργία κινδυνεύει από τον άνθρωπο, και αυτό στις ημέρες αυτές, στην γενιά αυτή μόλις είναι ανάγκη να το αναφέρουμε. Ο άνθρωπος έφτασε πράγματι στο σημείο να απειλεί την δημιουργία. Αυτό το «κατακυριεύσατε της γης», αυτή η άσκηση της ελευθερίας του τον οδήγησε στο να χρησιμοποιεί αλόγιστα την κτίση, να την χρησιμοποιεί κατά βούληση. Διάβασα πρόσφατα ένα πολύ ενδιαφέρον βιβλίο μιας Αμερικανίδας ιστορικού για το πρόβλημα της οικολογίας, στο οποίο με μια ανάλυση καταπληκτική, δείχνει ότι οι ρίζες του οικολογικού προβλήματος βρίσκονται στον Χριστιανισμό, στον δυτικό Χριστιανισμό και ειδικά στην χρησιμοποίηση αυτής της Βιβλικής ρήσεως «κατακυριεύσατε της γης», να κάνει ο άνθρωπος ό,τι θέλει την κτίση. Η κτίση λοιπόν δεν κινδυνεύει οικολογικά από τα ζώα, γιατί; Γιατί τα ζώα προσαρμόζονται στην κτίση, στο δεδομένο περιβάλλον, δεν διανοούνται ποτέ να ασκήσουν την ελευθερία τους έναντι της κτίσεως. Ο άνθρωπος εν τη ελευθερία του μπορεί να καταστρέψει την φύση. Τότε γιατί του την έδωσε ο Θεός; Ξαναγυρίζουμε στο προηγούμενο μάθημα: η ελευθερία ήταν ο μόνος τρόπος για να μπορεί να ζήσει η κτίση. Η ελευθερία δυστυχώς, αναπόφευκτα εξ ορισμού δεν μπορούσε να είναι μόνο θετική. Από την ώρα που δόθηκε η ελευθερία για να ζήσει ο κόσμος, δόθηκε συγχρόνως η ελευθερία για να καταστραφεί ο κόσμος. Γιατί; Γιατί δεν έχουμε μόνο θετική ελευθερία; Στον Θεό έχουμε μόνο θετική ελευθερία. Υπάρχει δυνατότητα στον Θεό, είναι νοητό να θέλει ο Θεός την καταστροφή του κόσμου; Όχι. Γιατί; Όλο το πρόβλημα ξεκινάει από την κτιστότητα, που είπαμε, και την διαφορά μεταξύ κτιστού και ακτίστου.

Ο Θεός δημιουργώντας δεν αντιμετωπίζει μια δεδομένη κτίση, μια δεδομένη κατάσταση. Ό,τι φτιάχνει είναι αποτέλεσμα της θελήσεώς Του. Είναι μια κατάφαση του Θεού, ένα ναι. Το όχι σαν άσκηση της ελευθερίας, η επιλογή μεταξύ ναι και όχι δεν υπάρχει στον Θεό, διότι δεν υπάρχει τίποτε δεδομένο, στο οποίο να πει όχι. Το όχι αναπηδά από την στιγμή που υπάρχει η δυνατότητα να απορρίψεις κάτι. Για να υπάρχει η δυνατότητα να απορρίψεις κάτι, να πεις όχι σε κάτι, αυτό το κάτι που απορρίπτεις, πρέπει προηγουμένως να σου έχει δοθεί από κάποιον.

Εδώ είναι τώρα το πρόβλημα του κτιστού ως ελευθέρου όντος, διότι το κτιστό, επειδή είναι κτιστό, έχει μπροστά του δεδομένες καταστάσεις και την δική του ύπαρξη την έχει δεδομένη από κάποιον άλλον, αλλά και αυτόν τον κάποιον άλλον τον έχει ως δεδομένο. Συνεπώς δεν μπορεί να ασκήσει την ελευθερία του μόνο ως ναι, διότι έχει κάτι στο οποίο μπορεί να πει όχι. Ο Θεός δεν μπορεί να ασκήσει την ελευθερία Του ως όχι, διότι δεν έχει κανένα δεδομένο από κάποιον άλλον σ' Αυτόν, στον οποίο να πει όχι.

Συνεπώς, όταν δίνει την ελευθερία στο κτιστό ο Θεός, την δίνει αναπόφευκτα με την μορφή της επιλογής μεταξύ ναι και όχι. Η ελευθερία του κτιστού συνίσταται στην

δυνατότητα του ναι και του όχι σε μια δεδομένη κατάσταση. Γι' αυτό και ο νόμος, που δίνεται από την πρώτη στιγμή της δημιουργίας του ανθρώπου μέσα στον Παράδεισο, το ξύλο της γνώσεως, «απ' αυτό θα φάτε, απ' αυτό δεν θα φάτε», όλα αυτά είναι τρόποι για να ασκηθεί η ελευθερία του ανθρώπου. Ο Θεός δεν δίνει τον νόμο για να αφαιρέσει την ελευθερία του ανθρώπου, τον δίνει για να έχει την ευκαιρία ν' ασκήσει αυτήν την ελευθερία του, διότι η ελευθερία του ανθρώπου ως κτιστού ασκείται μόνο με αυτήν την επιλογή μεταξύ ναι και όχι. Εδώ είναι το επόμενο θέμα του μαθήματός μας, που αφορά στο νόημα και τις συνέπειες της επιλογής του πρώτου ανθρώπου, η οποία ήταν επιλογή του όχι έναντι του δεδομένου σε αυτόν Θεού και του δεδομένου σε αυτόν κόσμου. Αυτό είναι το δόγμα, όπως θα το λέγαμε, της πτώσεως του ανθρώπου. Σε τι συνίσταται αυτό και τι συνέπειες έχει, είναι το επόμενο θέμα μας.

4. Συνέπειες της πτώσεως του ανθρώπου

Μέχρι τώρα είδαμε πως κατέστη δυνατή η πτώση του ανθρώπου. Η πτώση του ανθρώπου κατέστη δυνατή λόγω της ελευθερίας του. Το κακό λοιπόν μπήκε στον κόσμο λόγω της ελευθερίας. Αν δεν υπήρχε ελευθερία δεν θα υπήρχε κακό, δεν θα υπήρχε αμαρτία. Τα ζώα δεν αμαρτάνουν. Μπορεί να κάνουν τις ίδιες πράξεις που χαρακτηρίζονται αμαρτωλές για έναν άνθρωπο αλλά δεν είναι αμαρτωλές για ένα ζώο. Διότι δεν είναι η πράξη που καθιστά αμαρτωλό κάτι, είναι η άσκηση της ελευθερίας. Το ζώο δεν έχει ελευθερία. Συνεπώς ο άνθρωπος ασκώντας την ελευθερία του αμαρτάνει ή δεν αμαρτάνει.

Είπαμε ότι ήταν απαραίτητη για το κτιστό η ελευθερία. Είπαμε ακόμη ότι την ελευθερία αυτήν ο άνθρωπος την έχει κατ' αποκλειστικότητα μέσα στο κτιστό με την μορφή της συνδέσεως και του υλικού κόσμου με τον άκτιστο Θεό και όχι μόνο του άυλου κόσμου, και ότι λόγω του ότι είναι ελευθερία που δόθηκε στο κτιστό και όχι στο άκτιστο, ασκείται με την μορφή της παραδοχής ή της απορρίψεως ενός δεδομένου γεγονότος, μιας δεδομένης καταστάσεως. Διότι το κτιστό ακριβώς αυτό είναι, είναι αυτό που αντιμετωπίζει δεδομένες καταστάσεις. Η διαφορά μεταξύ του κτιστού και του ακτίστου είναι ότι το άκτιστο φυσικά δεν έχει τίποτε δεδομένο σε αυτό, ό, τι υπάρχει προέρχεται από την δική του θέληση, δεν του το έφτιαξε κάποιος άλλος, αλλιώς δεν θα ήταν άκτιστο. Το κτιστό δεν θα ήταν κτιστό, αν δεν είχε δεδομένη την ύπαρξή του και επομένως και την ύπαρξη αυτού ο οποίος του έδωσε την ύπαρξη. Αυτό λοιπόν του δημιουργεί την ανάγκη ν' ασκήσει την ελευθερία με το ναι ή με το όχι, με την παραδοχή ή την απόρριψη των δεδομένων καταστάσεων.

Θυμηθείτε τώρα τι είπαμε προηγουμένως, ότι είναι ανάγκη το κτιστό για να επιζήσει, για να ξεφύγει από το μηδέν, να βρίσκεται σε σχέση ενότητας με το άκτιστο. Δεν μπορεί διαφορετικά να ζήσει. Θυμηθείτε επίσης ότι ο άνθρωπος, δημιουργήθηκε ακριβώς για να πραγματοποιήσει αυτήν την ένωση του κτιστού με

το άκτιστο· και ας έρθουμε στο θέμα που θίξαμε προηγουμένως, ότι ο άνθρωπος αντιμετωπίζοντας αυτήν την κλήση από τον Θεό, αποφάσισε να ασκήσει την ελευθερία του αρνητικά και είπε, όχι εγώ δεν ενώνω το κτιστό με το άκτιστο. Εγώ ενώνω το κτιστό με τον εαυτό μου. Αυτό είναι το βαθύτερο νόημα της φράσεως της Γραφής ότι ο Αδάμ υπέκυψε στον πειρασμό να πει ότι θα γίνει αυτός θεός. Συνεπώς μετέφερε το κέντρο της αναφοράς που δημιουργεί την σχέση από τον άκτιστο Θεό, στον κτιστό εαυτό του. Θεοποίησε τον εαυτό του. Απέριψε δηλαδή τον Θεό, είπε όχι στον δεδομένο Θεό, δεν είσαι για μένα δεδομένος, θα φτιάξω εγώ τον δικό μου θεό, που είμαι εγώ ο ίδιος. Όλα λοιπόν θα αναφέρονται σε μένα αντί να αναφέρονται σε Σένα, και με αυτόν τον τρόπο λέμε ότι έπεσε ο άνθρωπος. Έπεσε η κτίση όλη. Γιατί; Εδώ είναι τώρα η ανάλυση που πρέπει να κάνουμε για το γεγονός της πτώσεως.

Είπαμε ότι η κτίση θα σωζότανε μόνο αν ενωνότανε με τον Θεό, και ότι αυτό θα το έκανε μόνο ο άνθρωπος. Είπαμε και το γιατί. Τώρα που ο άνθρωπος αποφάσισε να στρέψει την κτίση όλη στον εαυτό του και να κάνει τον εαυτό του θεό, το έσχατο σημείο αναφοράς, δημιουργήθηκαν οι εξής συνέπειες: Η πρώτη ήταν ότι ο άνθρωπος πίστεψε ότι μπορεί αυτός την κτίση όλη να την εξουσιάζει ελεύθερα, σαν να ήτανε δική του δημιουργία, και συνεπώς δημιουργήθηκε αμέσως μια διαμάχη, μια αντίθεση μεταξύ του ανθρώπου και της φύσεως, μια έχθρα. Αυτή η έχθρα κατέστησε την φύση χώρο δυστυχίας του ανθρώπου, διότι δεν βρισκόταν πλέον σε αρμονία μαζί της. Αυτή η δυσαρμονία μεταξύ ανθρώπου και φύσεως ήταν η δυσαρμονία, η αντίθεση μεταξύ προσώπου και φύσεως, μεταξύ ελευθερίας και ανάγκης, και συνεπώς, δεν μπορούσε σε αυτόν τον κόσμο ο άνθρωπος να επιβιώσει παρά μόνο μαχόμενος, παλεύοντας εναντίον της φύσεως.

Η φύση από την άλλη μεριά, πήρε κι αυτή διαστάσεις προσωπικές, θα έλεγε κανείς, δηλαδή πήρε για τον ίδιο τον άνθρωπο διαστάσεις θεϊκές. Επειδή στην πάλη αυτήν με την φύση, έβλεπε τις αδυναμίες του έναντι αυτής, του δημιουργήθηκε αυτομάτως η συνείδηση της υπεροχής της φύσεως έναντί του. Όταν στην πάλη αυτή ηττάτο ο άνθρωπος, όταν νικούσε η φύση, αυτομάτως ο άνθρωπος αισθανόταν την υπεροχή της και έχοντας διώξει τον Θεό σαν το έσχατο σημείο αναφοράς, άρχισε να κάνει έσχατα σημεία αναφοράς πλέον, να απολυτοποιεί τις δυνάμεις της φύσεως. Έτσι η επόμενη συνέπεια της πτώσεως ήταν η ειδωλολατρία. Η διαμάχη λοιπόν του ανθρώπου με την φύση οδήγησε τελικά στην θεοποίηση της φύσεως. Όταν ένας κεραυνός π.χ. εμφανιζόταν απειλητικός και δεν μπορούσε να τον ελέγξει ο άνθρωπος με την δύναμή του, τον θεοποίησε. Και έτσι συνέβη αυτό που λέει η Γραφή ότι *«αντήλλαξαν τον κτίστη με τα κτίσματα»*. Η κτίση πλέον θεοποιήθηκε. Καταλαβαίνετε λοιπόν Πως φθάσαμε στην θεοποίηση της κτίσεως, από πιο μονοπάτι προχωρούμε στις συνέπειες, οι οποίες είναι πραγματικά τραγικές για τον άνθρωπο, αλλά και για την ίδια την φύση. Επειδή ο άνθρωπος είναι κτιστός και η φύση περιμένει από τον άνθρωπο αυτή την αναφορά της στον άκτιστο Θεό για να

επιζήσει, τώρα που ο άνθρωπος πήρε την θέση του Θεού και το μόνο σημείο αναφοράς της κτίσεως ήταν ο κτιστός άνθρωπος, δημιουργήθηκε για όλη την κτίση μια απάτη ως προς την ζωή και την ύπαρξη. Περιορίστηκε δηλαδή ο άνθρωπος και η κτίση όλη στην ζωή, η οποία υπαγορεύεται και κατευθύνεται από τους νόμους της φύσεως, την βιολογική ζωή, η οποία δίνει την εντύπωση της ζωής, της υπερβάσεως του θανάτου, αλλά στην πραγματικότητα οδηγεί στον θάνατο.

Έτσι η πτώση του ανθρώπου οδηγεί στην συνέπεια να χάσει ο άνθρωπος, να χάσει γενικά όλη η κτίση την έννοια της αλήθειας, την έννοια της αληθινής ζωής και να απατηθεί με την εντύπωση ότι αυτό που ονομάζει ζωή είναι ζωή, ενώ είναι θάνατος. Έτσι μπαίνει ο θάνατος σαν συνώνυμος της ζωής. Προσέξτε, αυτή είναι ίσως η τραγικότερη συνέπεια της πτώσεως, το ότι ο θάνατος μπαίνει σαν συνώνυμος της ζωής. Τι εννοώ με αυτό; Έχουμε την αφελή εντύπωση ότι ο θάνατος είναι ένα σημείο στο τέλος της ζωής του ανθρώπου. Λέμε ότι αυτός πέθανε σε ηλικία 90 ετών, σαν ο θάνατος να εμφανίστηκε στα 90 του χρόνια. Στην πραγματικότητα όμως αυτός ο άνθρωπος άρχισε να πεθαίνει από την ώρα που γεννήθηκε. Η Βιολογία θεωρεί τον θάνατο σαν μια διαδικασία που αρχίζει ταυτόχρονα με την γέννηση. Περισσότερο η σύγχρονη Βιολογία, οι τελευταίες θεωρίες περί γηράνσεως συνδέουν την γήρανση με την αναπαραγωγή. Στα ενόργανα όντα τουλάχιστον και ειδικότερα στα θηλαστικά αρχίζει ο κύκλος της γηράνσεως από την ώρα που θα φθάσει ο οργανισμός στο σημείο της δυνατότητας της αναπαραγωγής. Και είναι χαρακτηριστικό αυτό, διότι συνδέεται ακριβώς με το μυστήριο, το φαινόμενο της ζωής. Το φαινόμενο της ζωής έχει μέσα του το φαινόμενο του θανάτου. Η απάτη στην υπόθεση αυτή, η συσκοτίση της αληθείας είναι ότι δίνεται η εντύπωση, και όταν λέω η εντύπωση εννοώ υπαρξιακά, βιωματικά, όλοι την ζούμε αυτήν την εντύπωση, ότι ζούμε. Καλύπτουμε την αλήθεια του θανάτου από τα μάτια μας. Μιλούμε τώρα με βιολογικές, οντολογικές κατηγορίες. Όταν πάμε στις ψυχολογικές κατηγορίες είναι ακόμη πιο σαφή τα πράγματα. Δεν θέλουμε καν να σκεφτούμε τον θάνατο, ή δεν μπορούμε ψυχολογικά. Αλλά δεν είναι το ψυχολογικό το σπουδαιότερο. Είναι το βιολογικό, το οντολογικό. Αυτά ήδη είναι διεργασίες μέσα στον οργανισμό που συμβαίνουν. Οι διεργασίες της φθοράς υπάρχουν, δεν τις βλέπουμε. Είναι έτσι φτιαγμένη η βιολογική ύπαρξη, ώστε να μην βλέπει την αλήθεια. Κι αν την δει, θα την δει μόνο ψυχολογικά, δεν μπορεί να τη δει οντολογικά. Δεν γίνεται, είναι έτσι τα πράγματα εκτός του ελέγχου μας.

Μπήκαμε λοιπόν σ' έναν κύκλο ψευδούς ζωής και γι' αυτό το Ευαγγέλιο μιλά περί αληθινής ζωής. Γιατί χρειάστηκε να γίνει αυτή η διάκριση; Λέμε αληθινή ζωή. Τι είναι αληθινή ζωή; Την έχουμε αποπνευματοποιήσει. Αυτές οι ελληνικές αντιλήψεις, δεν είναι Βιβλικές. Όταν μιλάει για αληθινή ζωή δεν εννοεί μια άλλη ζωή, όπως την λέμε πνευματική. Εννοεί μια ζωή που δεν πεθαίνει, μια ζωή που δεν υφίσταται αυτήν την απάτη της λεγομένης ζωής, η οποία οδηγεί στον θάνατο.

Συνεπώς, η αληθινή ζωή είναι η ζωή, η οποία δεν αποδεικνύεται ψευδής, διότι δεν την νικά ο θάνατος. Η αληθινή ζωή πηγάζει από την Ανάσταση του Χριστού, από τον Χριστό, ακριβώς διότι εκεί ο φυσικός θάνατος, υπερβαίνεται. Δεν πρόκειται για παραθεώρηση του φυσικού θανάτου, για μια άλλη ζωή. Όχι. Η άλλη ζωή που λέμε στην κοινή γλώσσα είναι η προέκταση αυτής της ζωής, η αληθινή πλευρά αυτής της ζωής. Συνεπώς ο θάνατος, αυτή η απατηλή ζωή, που έχει μέσα της τον θάνατο, είναι απόρροια της πτώσεως και είναι κακός, απαράδεκτος. Δεν μπορεί ποτέ να θεωρηθεί από χριστιανική άποψη ο θάνατος ως καλός.

Η υπέρβαση του θανάτου, λοιπόν, είναι το κατ' εξοχήν ευαγγέλιο, που έχει να προσφέρει η Εκκλησία. Ο Χριστός με την Ανάστασή Του, που σημαίνει υπέρβαση του φυσικού θανάτου, μας δίνει την πεποίθηση, την ελπίδα, ότι αυτό το μείγμα της αληθινής ζωής και της ψεύτικης, το οποίο ζούμε, θα ξεκαθαρίσει μια μέρα, μπορεί να ξεκαθαρισθεί, να φύγει το στοιχείο του θανάτου και να μείνει το στοιχείο της ζωής. Αυτή είναι η αληθινή και η αιώνιος ζωή, διότι η αληθινή ζωή είναι και αιώνιος ζωή. Η δε λέξη αιώνιος στην Καινή Διαθήκη, στην Γραφή, δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά προέκταση της σημερινής ζωής. Μόνο στον Πλατωνισμό το αιώνιο είναι αντιπρόθετος του τωρινού, ένα άλλο επίπεδο. Δεν έχουμε επίπεδα αυτού του είδους στην Βιβλική αντίληψη. Στην Βιβλική αντίληψη έχουμε ευθείες γραμμές. Ο χρόνος, συνεπώς η ιστορία, το σώμα και η πορεία αυτή της ύλης, του υλικού κόσμου, είναι ευλογημένο σημείο της δημιουργίας. Ενώ για τον Πλατωνισμό είναι κακό σημείο αυτό, αφού πρέπει να φύγουμε από τον χρόνο για να λυτρωθούμε, να πάμε σε άλλο επίπεδο, να πετάξουμε έξω από τον χρόνο. Και πολλοί Χριστιανοί, δυστυχώς, ερμηνεύουν τα πράγματα με αυτόν τον πλατωνικό τρόπο και μας λένε: Πέθανε αυτός; Μακάρισέ τον. Έφυγε από αυτόν τον ψεύτικο κόσμο. Έφυγε από τον χρόνο. Πήγε στην αιωνιότητα, όπου δεν υπάρχει χρόνος. Αυτά δεν είναι χριστιανικά. Η προσδοκία, λοιπόν, της Αναστάσεως είναι η προσδοκία ακριβώς της υπερβάσεως του θανάτου και της καθάρσεως της υπάρξεως, ώστε το ψευδές και το απατηλό να φύγει από την μέση.

Επανερχομαι λοιπόν στον τρόπο, με τον οποίον μπήκε το απατηλό και το ψεύτικο, το οποίο έχει σχέση ακριβώς με το μηδέν, από το οποίο ξεκίνησε η δημιουργία. Φανταστείτε ότι έχουμε τον κόσμο, που προέρχεται από το μηδέν, δεν υπάρχει τίποτε πριν. Επομένως έχουμε μια οντότητα Α, η οποία δεν έχει να στηριχθεί πίσω της, δεν έχει προϋπαρξη. Αυτή η οντότητα στην δημιουργία αποτελεί πολλαπλότητα, διότι η δημιουργία δεν είναι ένα πράγμα, δεν έφτιαξε ο Θεός ένα ον, έφτιαξε πολλά. Η δημιουργία ξεκινά με πολλαπλότητα. Μεταξύ λοιπόν καθενός από αυτά τα στοιχεία παρεισδύει το μηδέν. Μεταξύ Α και Β, επειδή και το Β είναι κτιστό και κάθε συγκεκριμένο ον που δημιουργείται είναι κτιστό, υπάρχει απόσταση, διάσταση μεταξύ των όντων. Η διάσταση μεταξύ των όντων εκφράζεται στην κτίση με δύο στοιχεία. Με τον χώρο και τον χρόνο. Μεταξύ του Α και του Β ή του Β και του Γ υπάρχει οπωσδήποτε χώρος και χρόνος. Μεταξύ αυτών υπάρχει

χώρος και χρόνος, που τους δίνει την υπόστασή τους, τα συνδέει μεταξύ τους αλλά και τα χωρίζει. Επενεργεί δηλαδή ο χώρος και ο χρόνος - κι εδώ είναι πάλι η απάτη που δημιουργείται - ταυτοχρόνως ως συνδεδεμένος κρίκος και ως διαφορετικός παράγων. Πάρτε τον χώρο που έχουμε εμείς εδώ. Ο χώρος είναι το στοιχείο που με ενώνει μαζί σας. Αν δεν υπάρχει ο χώρος, δεν μπορώ εγώ να ενωθώ μαζί σας, δεν μπορούμε να επικοινωνήσουμε. Ο ίδιος χώρος με την ίδια ενέργεια, την ενωτική, επενεργεί και διαιρετικά μαζί μας, διότι χάρη σε αυτόν τον χώρο εγώ μπορώ να χωρίσω τον εαυτό μου από σας και να διαιρεθώ από σας. Το ίδιο κάνει και ο χρόνος. Ο χρόνος μεταξύ του πατέρα μου και εμού είναι αυτός που με ενώνει με τον πατέρα μου, αλλά το ότι ο πατέρας μου ήταν κάποτε, ενώ εγώ είμαι τώρα, ο χρόνος που μεσολαβεί, με χώρισε από τον πατέρα μου. Αυτή η διείσδυση του χώρου και του χρόνου ως ενωτικού και συγχρόνως ως διαιρετικού στοιχείου, καθιστά όλα τα κτιστά όντα - και όλα αυτά ξεκινούν από το αρχικό μηδέν - τα καθιστά φθαρτά. Τι θα πει φθαρτά; Διαιρετά και υποκείμενα σε αποσύνθεση. Συνθέτει λοιπόν ο χώρος και ο χρόνος και αποσυνθέτει συγχρόνως τα όντα, και με αυτόν τον τρόπο επαληθεύεται αυτό που είπαμε προηγουμένως, η απάτη της ζωής. Δημιουργείται μια ζωή, η οποία διαποτίζεται από τον θάνατο, από την διαίρεση, διότι ο θάνατος τι είναι; Είναι ο χωρισμός, η φθορά, η αποσύνθεση της υπάρξεως. Εδώ έχουμε έναν σύνθετο κόσμο, ο οποίος με τον θάνατο διαλύεται. Το Α και το Β δεν επικοινωνούν μεταξύ τους, το Β δεν επικοινωνεί με το Γ. Αλλά και το Β είναι σύνθετο, διότι αποτελείται από στοιχεία μικρότερα, κι όπως μέσα σε ένα θάνατο ενός ανθρώπου π.χ. έχουμε δύο πλευρές χωρισμού, η μία είναι ο χωρισμός μεταξύ του Α και του Β, ο προσωπικός χωρισμός, η άλλη είναι ότι το σύνολο, αυτό που λέγεται άνθρωπος Α, διαλύεται στα εξων συνετέθη, και τα στοιχεία από τα οποία αποτελείται διαλύονται και επέρχεται μια διάλυση της ενότητας, την οποία ο ίδιος ο χώρος και ο χρόνος εξασφάλισαν. Δηλαδή όλα τα όντα αυτά υπόκεινται στην επίδραση του μηδενός, από το οποίο ξεκίνησαν. Αυτό το σύνολο λοιπόν, που λέγεται κόσμος, και που ξεκινάει από το μηδέν, πρέπει να συνδεθεί με το σύνολο, το οποίο δεν έχει αυτές τις διαδικασίες, διότι ο Θεός μη ξεκινώντας από το μηδέν και μη ζώντας σε χώρο και χρόνο, δεν υπόκειται σε αυτήν την μοίρα. Και η μόνη αληθινή ζωή είναι εκεί, που δεν υπάρχει ο θάνατος.

Σαν συμπέρασμα θέλω να βγάλω ότι, κόβοντας τον δεσμό ο άνθρωπος, αφέθηκε σε αυτήν την μοίρα. Εξαπατήθηκε λοιπόν και απατάται νομίζοντας ότι ζει, ενώ πεθαίνει, νομίζοντας ότι με τον χρόνο και τον χώρο φτιάχνει κάτι. Έτσι εμφανίζεται η απάτη της ιστορίας, ότι δηλαδή μέσα στον χρόνο, στην ανέλιξη της ιστορίας εξασφαλίζεται η αιωνιότητα. Δεν γίνεται αυτό χωρίς να κλείσει κανείς τα μάτια στο πρόβλημα του θανάτου, να μην τον ενδιαφέρει δηλαδή αν όλα τα όντα φθείρονται και χαλούν, να ενδιαφέρεται για την ανθρωπότητα, αν θα επιζήσει, αλλά όχι για συγκεκριμένους ανθρώπους, αν θα επιζήσουν. Η Χριστιανική Δογματική όμως θα πρέπει να πάρει στα σοβαρά το γεγονός της φθοράς, το γεγονός του θανάτου του

κάθε ανθρώπου, του κάθε όντος, να πιστέψει ότι όντως ο κόσμος υπόκειται στην φθορά και από κει και πέρα τι λύση θα δώσουμε σε αυτό το πρόβλημα είναι άλλο θέμα.

5. Χριστολογία

Είδαμε λοιπόν ότι η κτίση σαν δημιούργημα που ήταν από το μηδέν, είχε μέσα της την φθορά και τον θάνατο. Εξηγήσαμε γιατί και Πώς. Το ότι προήρχετο από το μηδέν αναπόφευκτα είχε τον θάνατο, διότι ο θάνατος είναι η διάσπαση και η διαίρεση των όντων. Είδαμε επίσης ότι ο μόνος τρόπος για να αποφευχθεί, να ξεπεραστεί ο θάνατος, θα ήταν η διαρκής κοινωνία και σχέση του κτιστού με το άκτιστο. Για τον σκοπό αυτό δημιουργήθηκε ο άνθρωπος και δημιουργήθηκε στο τέλος, όταν πια είχε ολοκληρωθεί η δημιουργία, ακριβώς σαν κρίκος μεταξύ του υλικού κόσμου και του Θεού. Είδαμε το προνόμιο του ανθρώπου εν σχέσει με τα άλλα λογικά και ελεύθερα όντα, όπως είναι οι άγγελοι. Το προνόμιο είναι ακριβώς το ότι μετέχει και του υλικού κόσμου και αυτό τον καθιστά ικανό να ενώνει το κτιστό με το άκτιστο, να ενώνει και τον υλικό κόσμο. Συνεπώς δια του ανθρώπου και μόνον θα μπορούσε να ξεπερασθεί ο θάνατος, ο θάνατος για όλη την κτίση. Διότι, επαναλαμβάνω, αυτό το πολύ σημαντικό, το οποίο ξεχνούμε, ότι ο θάνατος δεν είναι κάτι που αφορά μόνον τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος δεν πεθαίνει μόνος του. Πεθαίνει, διότι υπάρχει θάνατος σ' όλη την κτίση. Συνεπώς, για να ξεπερασθεί ο θάνατος για τον άνθρωπο, θα πρέπει να ξεπερασθεί συγχρόνως για όλη την κτίση. Μια κτίση που πεθαίνει ως προς όλα τα όντα της τα υλικά, εκτός από τον άνθρωπο είναι αδιανόητη. Αν δεν μεταμορφωθεί η κτίση ολόκληρη, ώστε να μην πεθαίνει τίποτε, δεν μπορεί να υπάρξει αθανασία του ανθρώπου.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημάνουμε δύο λάθη, τα οποία ξεκίνησαν από την Δύση με τον Αυγουστίνο, και παρεיסέφρησαν και σε μας τους Ορθοδόξους. Το ένα λάθος είναι να πιστέψουμε ότι ο θάνατος μπήκε σαν τιμωρία για την πτώση του ανθρώπου, κάτι που ο Θεός επέβαλε για να τιμωρήσει τον άνθρωπο, διότι έπεσε, χωρίς να υπάρχει προηγουμένως στην κτίση ο θάνατος. Αυτό είναι λάθος. Δεν εισήγαγε τον θάνατο ο Θεός σαν τιμωρία. Ο θάνατος ήταν φυσιολογική κατάσταση του κτιστού. Διότι εξηγήσαμε ήδη αυτό το πολύ δύσκολο θέμα, η εκ του μηδενός δημιουργία συνεπάγεται την διείδυση του μηδενός μέσα στα όντα. Συνεπώς, προ της ελεύσεως και της πτώσεως του ανθρώπου, ο θάνατος ήταν πραγματικότητα για την κτίση. Δεν εισάγεται ο θάνατος με την πτώση του ανθρώπου. Αυτό που εισάγεται με την πτώση είναι η αδυναμία πλέον να γίνει υπέρβαση του θανάτου, καθίσταται δηλαδή ανίκανη η κτίση να αποφύγει τον θάνατο. Γι' αυτό ο θάνατος καθίσταται πλέον χαρακτηριστικό της κτίσεως μόνιμο. Ένα λάθος είναι αυτό. Και αυτήν την λανθασμένη θέση την εισήγαγε ο Αυγουστίνος με μια ερμηνεία της Παλαιάς Διαθήκης, η οποία βέβαια δίνει αυτό το δικαίωμα, αλλά στους Έλληνες

Πατέρες ποτέ δεν ερμηνεύτηκε μ' αυτόν τον τρόπο η Παλαιά Διαθήκη στο σημείο αυτό.

Το άλλο λάθος είναι ότι πάλι ο Αυγουστίνος με την επίδραση του Πλατωνισμού, δέχθηκε την αθανασία, η οποία δίνεται ως σωτηρία της κτίσεως και του ανθρώπου, σαν υπόθεση αθανασίας της ψυχής του ανθρώπου. Δηλαδή στα έσχατα, όταν ο θάνατος καταργηθεί, αυτό θα σημάνει ότι οι ψυχές των ανθρώπων θα ζουν, και τα σώματα ίσως των ανθρώπων θα ζουν, αλλά στον υπόλοιπο κόσμο η φύση θα υφίσταται το θάνατο. Αυτό είναι λάθος πάλι. Θα πρέπει να δούμε τον θάνατο, όπως είπαμε, σαν φαινόμενο ενιαίο σε όλη την κτίση. Έτσι η Θεολογία θα μπορέσει να μιλήσει με την Βιολογία, διότι διαφορετικά η Θεολογία κάνει μυθολογία για την Βιολογία. Η Βιολογία βλέπει τον θάνατο σαν ενιαίο φαινόμενο. Όπως πεθαίνει μια γάτα, πεθαίνει και ένας άνθρωπος. Για τους ίδιους λόγους πεθαίνουν και τα δύο. Και όπως είπαμε η διαδικασία του θανάτου, είναι συμφυής με τη γέννηση. Λοιπόν, είναι γενικό βιολογικό φαινόμενο ο θάνατος και για να ξεπερασθεί, χρειάζεται να ξεπερασθεί για όλη την κτίση. Γενικά να μεταμορφωθεί η κτίση. Λοιπόν η πτώση του ανθρώπου κατέστησε αδύνατη αυτήν την μεταμόρφωση της κτίσεως, για τους λόγους που είπαμε και που αναφέρουμε πάλι με συντομία.

Ο άνθρωπος, σαν κρίκος μεταξύ Θεού και της κτίσεως, θα ανέφερε όλη την δημιουργία στον Θεό και σε μια κοινωνία της δημιουργίας με τον Θεό, θα ζούσε ο κόσμος αιώνια. Αυτήν την αποστολή ο άνθρωπος την αρνήθηκε. Αντί να αναφέρει την κτίση στον Δημιουργό για να ενώσει την κτίση με τον Θεό, κάνοντας τον εαυτό του χάριτι Θεό, ανέφερε την κτίση στον εαυτό του. Αλλά επειδή ο ίδιος ήταν κτιστός, ανέφερε τελικά την κτίση σε ένα κτιστό ον. Ο θάνατος, συνεπώς, ήταν αναπόφευκτος για την κτίση. Δεν μπορούσε να ξεπερασθεί ο θάνατος, διότι είναι εγγενής στο κτιστό. Δημιουργήθηκε λοιπόν με την πτώση του ανθρώπου μια αδυναμία υπερβάσεως του θανάτου και μια ψευδής ζωή, δηλαδή δημιουργήθηκε αυτή η βιολογική ζωή, η οποία από το πρώτο της κύτταρο περιέχει τον θάνατο. Εάν έχουμε υπόψη μας όλη αυτήν την παθολογία της κτίσεως, που επιφέρει τον θάνατο, αυτήν την αρρώστια της κτίσεως, βλέπουμε πως και η θεραπεία αυτής της καταστάσεως θα πρέπει να είναι ανάλογη με την αρρώστια. Δεν μπορείς να δώσεις σε έναν άρρωστο φάρμακο χωρίς να κάνεις διάγνωση. Η διάγνωση λοιπόν είναι πολύ σημαντική, πρέπει να γίνει σωστά. Ελπίζω στα μαθήματά μας τα τελευταία, η διάγνωση να έχει γίνει επαρκώς, ώστε να πάμε τώρα στο πρόβλημα της θεραπείας.

Η θεραπεία είναι ακριβώς η σωτηρία του κόσμου. Εδώ, πρώτα μερικές γενικές παρατηρήσεις. Όταν έχεις έναν άρρωστο, με την διάγνωση αυτή που κάνουμε, που έχει το πρόβλημα αυτό, δεν θα ασχοληθείς με τίποτε άλλο παρά με την θεραπεία του προβλήματος αυτού. Το πρόβλημα στην περίπτωση αυτή είναι, όπως είδαμε, ο θάνατος. Το κατεξοχήν πρόβλημα. Συνεπώς, η σωτηρία δεν μπορεί να αναφέρεται τελικά σε τίποτε άλλο παρά στην υπέρβαση του θανάτου. Το λέω αυτό, διότι

υπάρχει μεγάλη σύγχυση ως προς το τι είναι σωτηρία και από τι σωζόμαστε. Η σύγχυση δημιουργήθηκε από το ότι δεν είδαμε αυτήν την διάγνωση, αλλά ξεκινήσαμε από προϋποθέσεις ηθικές και δικανικές. Είδαμε δηλαδή την πτώση του ανθρώπου σαν παράπτωμα, σαν ανυπακοή - και όταν λέω είδαμε, πάλι ξεκινούν αυτά από τον Αυγουστίνο - και νομίσαμε ότι η αιτία του κακού, νομίσαμε ότι η ρίζα του κακού είναι το παράπτωμα, η ανυπακοή, ενώ αυτό δεν είναι η αιτία, δεν είναι η ρίζα του κακού. Το κακό αυτό, δηλαδή ο θάνατος, υπήρχε σαν δυνατότητα και πριν. Αυτό που έκανε η ανυπακοή είναι να μην καταστεί δυνατή η θεραπεία του κακού, η υπέρβαση του κακού, που υπήρχε ήδη. Λοιπόν με την υπακοή δεν λύνεται το πρόβλημα αυτομάτως. Οι Έλληνες Πατέρες ήταν πολύ ευαίσθητοι στο σημείο αυτό. Ο Μ. Αθανάσιος τονίζει σαφώς ότι, αν το πρόβλημα της παραπτώσεως του Αδάμ ήταν πρόβλημα αφέσεως αμαρτιών, θα μπορούσε ο Θεός να τον συγχωρήσει· θα μπορούσε ο Αδάμ να μετανοήσει, να κλάψει - και πράγματι έκλαψε, βγήκε από τον Παράδεισο και έκλαψε πικρώς - μετάνιωσε ο Αδάμ γι' αυτό που έκανε. Θα μπορούσε και ο Θεός να τον συγχωρήσει και όλα θα ήταν καλά. Αλλά ολόκληρο βιβλίο γράφει ο Μ. Αθανάσιος για να δείξει ότι δεν είναι εκεί το πρόβλημα. Δεν έφθανε αυτό. Εκείνο που χρειαζόταν ήταν να έρθει ο Λόγος, όπως λέει, να σαρκωθεί, για να ενωθεί πάλι το κτιστό με το άκτιστο. Δεν ήταν δηλαδή το πρόβλημα η υπακοή και η ανυπακοή, δεν ήταν ηθικό το πρόβλημα αλλά οντολογικό. Έπρεπε να γίνει αυτή η ένωση του κτιστού με το άκτιστο, για να γίνει υπέρβαση του θανάτου.

Συνεπώς, η σωτηρία δεν είναι θέμα ηθικής. Δεν είναι θέμα να κάνεις ή να μην κάνεις κάτι. Η σωτηρία είναι θέμα σχέσεως, ενώσεως προσωπικής, και όπως είπαμε ο άνθρωπος έχει το προνόμιο αυτό της σωματικής, της υλικής ενώσεως. Πρέπει και το σώμα, η ύλη, να μετέχει σ' αυτήν την ένωση. Ο ψυχοσωματικός κόσμος ολόκληρος και φυσικά δι' αυτού όλη η κτίση, διότι συνδεόμεθα ψυχοσωματικά με όλη την κτίση.

(Κάνω μια παρένθεση και επανέρχομαι σ' ένα θέμα που ήδη θίξαμε. Χωρίσαμε την επιστήμη σε Βοτανική και Ζωολογία και λέμε ότι η Βοτανική ασχολείται με τα λουλούδια, η Ζωολογία με τις μέλισσες. Αυτό ήταν λάθος, και σήμερα αρχίζει σιγά - σιγά να το αναγνωρίζει η επιστήμη, διότι η μέλισσα πηγαίνει στο λουλούδι, παίρνει την γύρη, γονιμοποιεί το λουλούδι, τρέφεται απ' αυτήν την γύρη, επομένως μεταξύ της μέλισσας και του λουλουδιού υπάρχει ένας οργανικός δεσμός, που αν δεν τον λάβεις υπ' όψιν σου δεν μπορείς να καταλάβεις τίποτα από όσα γίνονται. Δεν μπορείς να καταλάβεις την μέλισσα, αν δεν καταλάβεις το λουλούδι ούτε το λουλούδι, αν δεν καταλάβεις την μέλισσα. Δηλαδή Βοτανολογία και Ζωολογία αποτελούν μια ενότητα. Πρέπει να φύγουμε απ' αυτήν την κατακερματισμένη θεώρηση των όντων. Χάθηκε η ενότητα των όντων με την επιστημονική μέθοδο που ακολουθούμε).

Το είπα αυτό για να καταλάβετε ότι ο άνθρωπος κι όχι ένας άγγελος ήταν αυτός, που θα ένωνε όλη την κτίση. Γιατί; Γιατί έχει ψυχοσωματική ενότητα ο άνθρωπος με τον Θεό και θα μπορούσε συνεπώς, δι' αυτής της ενώσεως όλη η κτίση να σωθεί. Επαναλαμβάνω, λοιπόν, ότι δεν είναι δικανικό ούτε ηθικό το θέμα. Και η σωτηρία, συνεπώς, δεν είναι σωτηρία από τις αμαρτίες και τα παραπτώματα του Αδάμ, του κάθε Αδάμ, αλλά είναι σωτηρία από την αρρώστια αυτή, τον θάνατο, η οποία σωτηρία έρχεται με την ένωση του κτιστού με το άκτιστο. Μια ένωση που θα συμπεριλάβει όλη την υλική δημιουργία και όλες, τις υλικές, σωματικές ενέργειες.

Το συμπέρασμα από όλο αυτό είναι: πρώτον, για να σωθεί ο κόσμος έπρεπε οπωσδήποτε να μεσολαβήσει ο άνθρωπος. Κανένα άλλο ον δεν μπορούσε να σώσει τον κόσμο. Ούτε ο Θεός μόνος Του. Δεν υπήρχε τρόπος να πει ο Θεός από μακριά: σώζεσθε. Θα μπορούσε να είναι θέμα ηθικό, δικανικό, θέμα παραπτώματος, ο Θεός να συγχωρήσει από μακριά τον άνθρωπο. Ούτε άγγελος μπορούσε να σώσει τον κόσμο, διότι δεν έχει σωματική οντότητα. Δεν θα μπορούσε να συμπεριλάβει την υλική κτίση. Το ότι λοιπόν χρειάστηκε για την σωτηρία να γίνει ο Θεός άνθρωπος, και δεν μπορούσε να γίνει αλλιώς, είναι αποτέλεσμα μιας λογικής σαν αυτή που αναπτύξαμε. Και δεν είναι απλώς θέμα το ότι έπεσε ο άνθρωπος και δια του ανθρώπου πρέπει να σωθεί, και αν δεν έπεφτε ο άνθρωπος πάλι δι' αυτού θα γινόταν η υπέρβαση του θανάτου. Εδώ ο Άγιος Μάξιμος π.χ. είναι σαφής, όταν λέει ότι η ενσάρκωση θα γινότανε και αν δεν έπεφτε ο άνθρωπος. Ήταν αδιανόητο αυτός ο κόσμος να ξεπεράσει την εγγενή στην φύση του φθορά και τον θάνατο. Εγγενή φθορά, που δεν ήρθε με την πτώση του ανθρώπου. Ήταν αδύνατο να το ξεπεράσει αυτό, αν ο άνθρωπος δεν ένωνε εν τω προσώπω του την υλική κτίση με τον άκτιστο Θεό. Πρώτο, λοιπόν, βασικό συμπέρασμα ή παρατήρηση, είναι ότι ο άνθρωπος είναι το καίριο σημείο, πάνω στο οποίο συντελείται η σωτηρία.

Επομένως η πρώτη προϋπόθεση, το πρώτο στοιχείο για την σωτηρία είναι η μεσολάβηση του ανθρώπου. Το δεύτερο στοιχείο είναι το γεγονός ότι ο άνθρωπος με την πτώση του αλλά και πριν από την πτώση του, με το να είναι κτιστός δεν ήταν δυνατόν μόνος του να προχωρήσει στην υπέρβαση του θανάτου. Η υπέρβαση του θανάτου δεν μπορούσε να γίνει μόνη της από το κτιστό. Ιδίως όταν έπεσε ο άνθρωπος και έγινε δέσμιος πλέον αυτής της ψεύτικης ζωής - διότι η βιολογική ζωή, όπως είδαμε, είναι ψευδής, περιέχει μέσα της τον θάνατο - από την ώρα εκείνη λοιπόν που ενεπλάκη ο άνθρωπος σ' αυτό το κύκλωμα, ζωή - θάνατος, δεν ήταν δυνατόν να βγει από εκεί μόνος του, και συνεπώς θα έπρεπε να αναληφθεί μια πρωτοβουλία, μια επέμβαση από το άκτιστο, το οποίο δεν είναι μπλεγμένο σ αυτήν την διαδικασία της ψεύτικης ζωής.

Δύο λοιπόν στοιχεία, η πρωτοβουλία από το άκτιστο και το άλλο στοιχείο ότι θα έπρεπε να είναι μια ένωση μεταξύ κτιστού και ακτίστου και όχι απλώς μια υπακοή ή

μια συγχώρηση. Και αυτά τα στοιχεία μας οδηγούν στο μυστήριο του Χριστού, της σαρκώσεως του Λόγου.

Το ότι η σωτηρία του κτιστού, του κόσμου, η σωτηρία από τον θάνατο, μπορεί να βρεθεί μόνο στον Χριστό, οφείλεται στο ότι μόνο εκεί συντρέχουν αυτές οι προϋποθέσεις που είπαμε. Ο Χριστός είναι άνθρωπος. Δεν έγινε άγγελος, δεν έγινε οτιδήποτε άλλο, αλλά άνθρωπος. Ο Χριστός είναι Θεός - και πρέπει να είναι Θεός στην υποστασή Του για να μην είναι εξ αρχής μπλεγμένος μέσα σ αυτόν τον φαύλο κύκλο της ζωής και του θανάτου, που είπαμε - και με αυτές τις προϋποθέσεις δεν υπήρχε άλλη λύση για το πρόβλημα του κτιστού, από την σάρκωση του Λόγου.

Η σάρκωση του Λόγου, η Χριστολογία, όπως την λέμε, πρέπει και αυτή να ικανοποιεί αυτές τις προϋποθέσεις. Η μια προϋπόθεση είναι να είναι σάρκωση ανθρώπου, ο οποίος να μην έχει προσωπική υπόσταση κτιστού, αλλά να έχει υπόσταση άκτιστου. Η δεύτερη προϋπόθεση, σαν συνέπεια της πρώτης, είναι να μην γεννηθεί αυτός ο Σωτήρ με τον τρόπο που γεννάται ο κτιστός άνθρωπος. Συνεπώς, το δόγμα της συλλήψεως του Χριστού κατά τρόπο μη βιολογικό, δηλαδή όπως γράφουν τα Ευαγγέλια: εκ Πνεύματος Αγίου και Μαρίας της Παρθένου, είναι ουσιαστικό στοιχείο στην πίστη αυτή, διότι αν ο Χριστός εγεννάτο μέσω του βιολογικού κύκλου, με τον οποίον γεννιόμαστε εμείς, τότε θα ήταν δέσμιος αυτής της ανακυκλήσεως, αυτής της ψευδούς ζωής, που έχει μέσα της τον θάνατο και δεν θα μπορούσε να προσφέρει την λύση. Η εκ παρθένου σύλληψη λοιπόν του Χριστού, είναι ουσιαστικό στοιχείο της Δογματικής, δεν μπορούμε να το παραμερίσουμε. Και όταν ληφθεί υπ' όψιν αυτό, μετά τίθεται το θέμα, γιατί η εκ παρθένου σύλληψη του Κυρίου έγινε με τον τρόπο που έγινε, δηλαδή εκ Πνεύματος Αγίου και Μαρίας της Παρθένου. Ο λόγος είναι ότι δεν ήταν απλώς απαραίτητο να αναλάβει το άκτιστο την πρωτοβουλία και ο Χριστός να ήταν άκτιστος στην υποστασή Του, αλλά ήταν επίσης απαραίτητο όλη αυτή η διαδικασία να γίνει ελεύθερα. Ελεύθερα από την πλευρά του Λόγου, που σαρκώθηκε, και ελεύθερα από την πλευρά του ανθρώπου. Διότι δεν ήταν νοητό, αφού άφησε ο Θεός ελεύθερο τον Αδάμ να πραγματώσει το σχέδιο της σωτηρίας, και εκείνος ελεύθερα αρνήθηκε να το πραγματώσει, δεν ήταν νοητό σ αυτήν την φάση που θέλει ο Θεός να διορθώσει την κατάσταση, να άρει την ελευθερία και να επέμβει κατά τρόπο ανελεύθερο. Να πει δηλαδή ο Θεός, θέλει δεν θέλει ο Αδάμ, θέλει δεν θέλει ο άνθρωπος, επεμβαίνω και σώζω τον κόσμο.

Το ότι τηρήθηκε ο κανών, ο όρος της ελευθερίας, αυτό το βλέπουμε στον τρόπο με τον οποίο έγινε η ενσάρκωση, και κυρίως στον ρόλο τον οποίο διαδραμάτισε η Παναγία. Εδώ θα πρέπει να επιμείνουμε, να τονίσουμε την σημασία του ρόλου της Παναγίας, η οποία σημασία συνίσταται στο Ναι που είπε στην κλήση του Θεού για την πραγμάτωση αυτού του μυστηρίου του Χριστού. Το Ναι της Παναγίας, ήταν η έκφραση της ελευθερίας του ανθρώπου, η συγκατάνευση, η συναίνεση της ελευθερίας του ανθρώπου στην πρωτοβουλία αυτή του Θεού. Και γι' αυτό έχει

μεγάλη σημασία, διότι μπορούσε η Παναγία να πει όχι, και βέβαια η πρόσκληση εκ μέρους του Θεού να προσφέρει η Παναγία τον εαυτό της για ένα τέτοιο σχέδιο προσκρούει φυσιολογικά στην λογική σε τέτοιο βαθμό, ώστε θα περίμενε κανείς το φυσιολογικό, το λογικό να ήταν μια άρνηση της Παναγίας, διότι δεν ήτανε λογικό χωρίς υπέρβαση της λογικής, χωρίς πίστη, όπως την ορίσαμε προ ολίγου, να συγκατανεύσει η Παναγία σε αυτήν την κλήση του Θεού. Συνεπώς, ο Αδάμ εν τη ελευθερία του επιζεί και στην περίπτωση του Χριστού. Ο Χριστός γίνεται πλέον ο άνθρωπος, ο Αδάμ, ο οποίος από την ίδια του την σύσταση την βιολογική ας πούμε, δεν είναι ένα αναγκαστικό ον, το οποίο δουλεύει στην ανάγκη, αλλά είναι ένα ελεύθερο ον, ένα ον το οποίο πηγάζει από μια ελεύθερη συγκατάθεση, συναίνεση του ανθρώπου. Το ότι συνεπώς γεννάται κατ' αυτόν τον τρόπο ο Χριστός είναι και αυτό μια προϋπόθεση για να ισχύσει όλο αυτό που είπαμε μέχρι τώρα στην Δογματική, δηλαδή η προσωπική σχέση μεταξύ Θεού και κόσμου. Η ενσάρκωση του Χριστού συνεπώς, διαφέρει από τις διάφορες ενσαρκώσεις, που παρατηρούμε σε άλλες θρησκείες, και από τις διάφορες γεννήσεις και αναγεννήσεις των θεών δια μέσου των φυσικών φαινομένων, διότι όλες αυτές οι γεννήσεις, οι Θεογονίες και οι οποιοσδήποτε γεννήσεις στις θρησκείες είναι αναγκαστικές, δεν στηρίζονται σε μια ελεύθερη προσωπική συγκατάθεση εκ μέρους του ανθρώπου. Στηρίζονται πάνω σε φυσικούς νόμους.

Ο Χριστός γεννάται κατ' αυτόν τον τρόπον, χωρίς να παρεμβαίνουν οι φυσικοί νόμοι, όχι απλώς για να δείξει την δύναμή Του, ότι είναι Θεός, διότι πολλοί το ερμηνεύουν κατ' αυτόν τον τρόπο, αλλά γιατί μια μη θαυματουργική γέννησή Του θα σήμαινε την συμμόρφωση στην ανάγκη των βιολογικών νόμων της φύσεως. Δεν θα ήταν προϊόν ελευθερίας η γέννηση του Χριστού, το πρόσωπο του Χριστού. Και έτσι θα φεύγαμε από εκείνη την αρχική κατάσταση, στην οποία, όπως είπαμε, τ' άφησε όλα ο Θεός στην ελευθερία, σε σημείο που ο Αδάμ ανέτρεψε όλα τα σχέδιά Του. Ότι είχε σκεφτεί ο Θεός ανετράπη εξαιτίας της ελευθερίας του Αδάμ. Αυτή λοιπόν η ελευθερία της Παναγίας να συγκατανεύσει, είναι μια ελευθερία, η οποία συνεχίζεται σ' όλο το μυστήριο του Χριστού, σ' όλο το μυστήριο της σωτηρίας. Και θα την παρακολουθήσουμε τώρα σε στενή σχέση με το τι συνέβη στην ενσάρκωση του Χριστού μετά την σύλληψή Του, μετά την γέννησή Του, την βιολογική, μέχρι την Αναστασή Του, και επίσης το τι συμβαίνει σ' αυτό το μυστήριο της σωτηρίας και μετά την Ανάσταση του Χριστού. Θα δούμε ότι ο παράγων ελευθερία τηρείται απαρεγκλίτως σ' όλες τις μεγάλες φάσεις του μυστηρίου της σωτηρίας.

7. Σωτηρία

Είδαμε την Χριστολογία σε σχέση με το όλο δόγμα περί δημιουργίας, διότι όπως κάνει και ο Μ. Αθανάσιος στο Περί ενανθρωπήσεως του Λόγου, η όλη λογική της ενανθρωπήσεως του Λόγου απορρέει από το γεγονός ότι ο Θεός δημιούργησε τον κόσμο, για να τον καταστήσει μέτοχο της δικής Του μακαριότητας. Συνεπώς, για να

μπορέσει να βρίσκεται σε σχέση προσωπική μαζί Του ο κόσμος και μέσα στα πλαίσια αυτής της προθέσεως, αυτού του σκοπού του Θεού, δημιούργησε τον άνθρωπο σαν κρίκο μεταξύ του Θεού, δίνοντάς του ελεύθερα, όπως έχει και ο ίδιος ο Θεός, το αυτεξούσιο, και τον υλικό κόσμο ή τον ζωϊκό κόσμο γενικά, ο οποίος δεν έχει αυτεξούσιο, δεν έχει ελευθερία, και συνεπώς ο άνθρωπος θα γινόταν το σημείο εκείνο δια του οποίου ολόκληρη η φύση θα μετείχε στην ζωή του Θεού.

Το ότι ο άνθρωπος εν τη ελευθερία του αποφάσισε αντί να συνδέσει τον κόσμο με τον Θεό να τον συνδέσει με τον εαυτό του και να ανατρέψει έτσι αυτό το σχέδιο του Θεού, δεν οδήγησε τον Θεό στο να πει ότι αφήνω τα πράγματα, όπως έχουν, αλλά Τον έκανε να επιμείνει και πάλι στο αρχικό Του σχέδιο, στον αρχικό Του στόχο, αλλά μετατρέποντας πλέον κατά κάποιον τρόπο την πορεία του σχεδίου, η οποία θα έπρεπε τώρα να λάβει υπ' όψιν τα νέα δεδομένα, τις νέες καταστάσεις.

Οι νέες καταστάσεις ήταν ότι με αυτήν την απόφαση που πήρε ο άνθρωπος ελεύθερα να στρέψει τη φύση προς τον εαυτό του και όχι προς το Θεό, έκαμε την κτίση και τον εαυτό του να υπόκεινται πλέον στους νόμους και στη δουλεία των νόμων του κτιστού, να μην μπορεί να ξεπεράσει τις συνέπειες που έχει η κτιστότητα. Οι συνέπειες που έχει η κτιστότητα συνοψίζονται κυρίως στη φθορά και στο θάνατο, διότι η κτιστότητα προέρχεται από το μηδέν, και συνεπώς το μηδέν διαπερνάει το κτιστό. Άρα το μηδέν διαλύει την ενότητα του κτιστού, αυτό είναι η φθορά και καθιστά το κτιστό ευάλωτο από το μηδέν, δηλαδή από το θάνατο.

Συνεπώς, αυτό ήταν μια νέα πραγματικότητα, που εισήγαγε ο άνθρωπος, ο Αδάμ με την ελεύθερη απόφασή του. Δεν μπορούσε ο Θεός αυτήν την πραγματικότητα να την αγνοήσει. Το αρχικό σχέδιο του Θεού δεν περιείχε αυτήν την πραγματικότητα. Ο Θεός λοιπόν δεν είχε προγραμματίσει κατά κάποιον τρόπο όλη αυτήν την κατάσταση, που δημιούργησε η πτώση του ανθρώπου στο αρχικό Του σχέδιο. Αυτό είναι το συγκλονιστικό μυστήριο της ελευθερίας, το ότι ο άνθρωπος έχοντας αυτήν την ελευθερία, που του έδωσε ο Θεός, μπόρεσε να ανατρέψει ολόκληρο το σχέδιο του Θεού ως προς την μέθοδο. Ως προς τον τελικό στόχο δεν μπόρεσε, διότι ο Θεός δεν άφησε.

Η Χριστολογία λαμβάνει νέα μορφή από ό, τι θα ελάμβανε, αν δεν έπεφτε ο Αδάμ. Αν δεν έπεφτε ο Αδάμ, πάλι θα μιλούσαμε για Χριστολογία, αλλά θα ήταν η Χριστολογία με την εξής μορφή, όπως την βλέπει ο Άγιος Μάξιμος: Ο Αδάμ τοποθετούμενος μέσα στον χώρο και στον χρόνο, ασκώντας την ελευθερία του κατά τρόπο θετικό, δηλαδή ενώνοντας το κτιστό με το άκτιστο ελεύθερα, θα οδηγούσε τελικά όλην την κτίση εν τω προσώπῳ του στην ένωση κτιστού και ακτίστου, η οποία ένωση θα συνεπαγόταν την υπέρβαση των ορίων του κτιστού, δηλαδή τον θάνατο. Έτσι η Χριστολογία θα είχε πλέον την μορφή της μεταμορφώσεως του Αδάμ σε Χριστό. Ο Χριστός, λέγει ο Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, θα υπήρχε, θα ήταν μια πραγματικότητα, και αν δεν έπεφτε ακόμα ο Αδάμ. Θα είχε όμως αυτήν την μορφή

που είπαμε, της εν χρόνω και χώρω δια της εξασκήσεως της ελευθερίας του ανθρώπου μεταμορφώσεως του κόσμου σε μια ύπαρξη, που δεν θα υφίστατο τις συνέπειες του κτιστού, δηλαδή την φθορά και τον θάνατο, λόγω του ότι θα βρισκόταν σε ένωση με το άκτιστο.

Αυτό ήταν το αρχικό σχέδιο του Θεού, και αυτό θα συνέβαινε, και αυτή θα ήταν η Χριστολογία, για την οποία θα μιλούσαμε, αν δεν έπεφτε ο Αδάμ. Το ότι έπεσε δημιούργησε μια νέα πραγματικότητα, που υποχρεώνει τον Θεό να τροποποιήσει το αρχικό σχέδιο, γιατί, όπως είπαμε, δεν ήταν δυνατόν πλέον να περάσει αυτή η ένωση κτιστού και ακτίστου από τον άνθρωπο, χωρίς να περάσει μέσα από την πεπτωκυία κατάσταση του ανθρώπου, δηλαδή από την φθορά και τον θάνατο. Συνεπώς, η Χριστολογία με αυτήν την μορφή είναι η είσοδος του Θεού, η πραγμάτωση του γεγονότος του Χριστού μέσα από την πεσμένη ύπαρξη του ανθρώπου, μέσα από την φθορά και τον θάνατο, διότι έτσι πλέον η ανθρώπινη ελευθερία δεν ισχύει κατά τρόπο θετικό, όπως αρχικά την προέβλεψε το σχέδιο του Θεού, αλλά ισχύει πλέον κατά τρόπο αρνητικό. Και μέσα απ' αυτήν την κατάσταση, στην οποία βρισκόταν όλη η κτίση, λόγω του ότι έκοψε την επικοινωνία με τον Θεό, με το άκτιστο, η Χριστολογία παίρνει πλέον μορφή ενός τραγικού γεγονότος, που δεν ευχαριστεί τον Θεό, που δεν το ήθελε ο Θεός, ήταν όμως αναπόφευκτο.

Σ αυτό το νέο γεγονός, σ αυτήν την Χριστολογία, που γέμει από την πτώση του Αδάμ, ο Θεός ενεργεί πάντα με τρόπο που δείχνει ότι σέβεται την ελευθερία του ανθρώπου. Θέλει ο Θεός να προέλθει πάλι από τον άνθρωπο αυτή η ένωση κτιστού και ακτίστου ελεύθερα, και γι' αυτό χρησιμοποιεί, όπως είπαμε στο προηγούμενο μάθημα, την Παναγία σαν έναν άνθρωπο που θα μπορούσε να πει και όχι, αλλά, αν έλεγε Ναι, θα βοηθούσε στο να γίνει με την ελεύθερη συγκατάθεση του ανθρώπου όλο αυτό το σχέδιο πραγματικότητα. Και πράγματι το Ναι της Μαρίας διευκολύνει τα πράγματα. Αλλά αυτό το Ναι συνοδεύεται από την πρώτη στιγμή, και από την πρώτη στιγμή της πραγματώσεως πλέον δια του Ναι αυτού, της εισόδου του Θεού στον άνθρωπο, συνοδεύεται από την εμπειρία της φθοράς και του θανάτου, στην οποία πέφτει πλέον ο ίδιος ο Θεός. Πριν αναλύσουμε αυτήν την δυσάρεστη εμπειρία, που περιέχει η ενανθρώπιση, θα πρέπει να ξεκαθαρίσουμε μια λεπτομέρεια πολύ σημαντική:

Αυτό το σχέδιο, αυτή η είσοδος του Θεού στον κόσμο, στην κτίση, η είσοδος του ακτίστου στο κτιστό, για να ενώσει τα δύο, γίνεται μόνο από ένα πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, η είσοδος με την μορφή της ενώσεως, της αναλήψεως αυτού του ρόλου της γέφυρας. Αλλά επειδή τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος δεν χωρίζονται μεταξύ τους ποτέ, δεν απουσιάζουν απ' αυτήν την ενέργεια του ενός προσώπου και τα άλλα πρόσωπα, και συνεπώς κάθε πρόσωπο πλέον της Αγίας Τριάδος μετέχει σ' αυτό το γεγονός της Χριστολογίας. Προσέξτε, η Χριστολογία δεν είναι υπόθεση μόνον του ενός προσώπου της Αγίας Τριάδος, αλλά και των τριών, με μια διαφορά,

ότι το κάθε πρόσωπο αναλαμβάνει ιδιαίτερο ρόλο, που δεν αναλαμβάνουν τα άλλα, και ο ρόλος που αναλαμβάνει ο Υιός είναι ακριβώς η ταύτιση Του με την πεσμένη πραγματικότητα του κτιστού. Η ανάληψη δηλαδή επάνω Του της φθοράς και του θανάτου και όλων των συνεπειών, που είναι ο πόνος, η θλίψη κ.λ.π. Αλλά αυτό δεν θα το έκανε ο Υιός, αν δεν ευδοκούσε ο Πατήρ. Συνεπώς, η Χριστολογία έχει ως αφητηρία όχι τον Χριστό αλλά τον Πατέρα.

Ο Πατήρ θέλει, είναι ο πρώτος θέλων, όλα πηγάζουν εκ του Πατρός. Είναι, όπως είναι ο αίτιος της υπάρξεως των προσώπων της Αγίας Τριάδος, και όλα πηγάζουν από την ελεύθερη θέληση του Πατρός, η ύπαρξη η ίδια του Θεού, έτσι και στην Οικονομία το σχέδιο της Χριστολογίας πηγάζει από την ελεύθερη θέληση του Πατρός. Ο Πατήρ λοιπόν ευδοκεί. Αυτός θέλει να γίνει αυτό το σχέδιο. Ο Υιός συμφωνεί, λέγει Ναι στην θέληση του Πατρός και εισέρχεται Αυτός στην πραγματικότητα του πεσμένου κτιστού και όχι ο Πατήρ. Επομένως, ενώ μετέχει ο Πατήρ δια της ευδοκίας Του στο χριστολογικό γεγονός, δεν μετέχει με τον ίδιο τρόπο που μετέχει ο Υιός. Η διαφορά είναι ότι ο Υιός μόνον σαρκούται, δηλαδή μόνο ο Υιός παίρνει επάνω Του, αναλαμβάνει Αυτός την μοίρα του πεσμένου ανθρώπου. Ο Πατήρ ευδοκεί, ο Υιός συγκατατίθεται, αναλαμβάνει Αυτός την μοίρα του κτιστού επάνω Του, ο Πατήρ δεν αναλαμβάνει επάνω Του αυτήν τη μοίρα. Το Πνεύμα και Αυτό συνεργάζεται σ' όλο αυτό το σχέδιο, χωρίς να αναλαμβάνει επάνω Του τη μοίρα του κτιστού, χωρίς να σαρκούται, μόνο ο Υιός σαρκούται. Τι κάνει το Πνεύμα; Το Πνεύμα συμπαρίσταται στον Υιό κατ' αυτήν την οδυνηρή εμπειρία που έχει, της ενώσεως, της αναλήψεως της μοίρας του κτιστού, του πεσμένου κτιστού, της φθοράς και του θανάτου. Συμπαρίσταται ως το πρόσωπο της Αγίας Τριάδος, το οποίο ελευθερώνει τον Υιό από τις συνέπειες της κενώσεως και της αναλήψεως της μοίρας του πεσμένου κτιστού.

Το Πνεύμα είναι Αυτό το οποίο συμπαρίσταται στις μεγάλες αποφάσεις που παίρνει ο Χριστός, προκειμένου να ασκήσει την ελευθερία Του, το Πνεύμα της ελευθερίας, το οποίο κάνει κάθε τι που συνιστά τα κύρια γεγονότα της Χριστολογίας το κάνει να είναι μια ελεύθερη απόφαση και όχι μια φυσική ανάγκη. Επομένως δεν μπορούμε να δούμε την Χριστολογία χωρίς αναφορά στον Πατέρα, αλλά ούτε χωρίς αναφορά στο Πνεύμα. Και υπήρξε λάθος της Δογματικής στο παρελθόν να ξεχωρίσει την Χριστολογία από αυτά τα άλλα δύο, την Τριαδολογία και την Πνευματολογία. Το Πνεύμα λοιπόν, επειδή είναι το Πνεύμα της ελευθερίας, όπου πνέει αίρονται οι δεσμεύσεις, οι αναγκαιότητες της φύσεως και ελευθερώνεται το ον από τις αναγκαιότητες αυτές. Αλλά ελευθερώνεται και ως πρόσωπο για να ελευθερωθεί από τις αναγκαιότητες ελεύθερα, δηλαδή με την δική του συγκατάθεση και όχι διότι του επεβλήθη.

Συνεπώς το Πνεύμα είναι παρόν σ' όλα τα κρίσιμα σημεία, που αποφασίζεται η όλη πορεία της Χριστολογίας, του γεγονότος του Χριστού. Στην γέννηση, στο Ναι της

Μαρίας, που οδηγεί στην σύλληψη του Υιού, του Λόγου, από την Παναγία, το Πνεύμα είναι παρόν. Εκ Πνεύματος Αγίου συλλαμβάνει η Θεοτόκος. Θα μπορούσε ο Λόγος να ενοικήσει στην Παναγία μόνος Του. Εάν ήταν θέμα θείας επεμβάσεως απλώς δεν ήταν ανάγκη να γίνει όπως έγινε. Τι χρειάζεται το Πνεύμα; Δεν πρόκειται γι' αυτό. Έχουν μεγάλη σημασία οι λεπτομέρειες αυτές. Το Πνεύμα είναι παρόν, και εν Πνεύματι Αγίω συλλαμβάνει η Θεοτόκος. Και το Πνεύμα σημαίνει ότι ό,τι συμβαίνει εκείνη την στιγμή συμβαίνει εν ελευθερία. Δεν είναι απλώς μια εισβολή του ακτίστου μέσα στο κτιστό· γιατί κάθε εισβολή του Θεού μέσα στο κτιστό, αν δεν γίνεται ελεύθερα, σημαίνει κατ' ανάγκη την συντριβή του κτιστού, διότι αν έχουμε δύο δυνάμεις, από τις οποίες η μία είναι απείρως μεγαλύτερη από την άλλη και τις βάλουμε μαζί, θα συντρίψει η μεγαλύτερη την μικρότερη. Δεν πρέπει να δούμε την Χριστολογία στα πλαίσια ενός ακτίστου, που μπαίνει μέσα στο κτιστό απλώς και μόνο με την δύναμή Του. Δεν είναι θαύμα ό, τι γίνεται με την έννοια επιδείξεως δυνάμεως εκ μέρους του Θεού, αλλά το ότι παρίσταται το Πνεύμα, το ότι εν Πνεύματι γίνεται όλη αυτή η ιστορία πραγματικότητας, υποδηλώνει ότι έχουμε ένα γεγονός ελευθερίας.

Έχει λοιπόν μεγάλη σημασία η συμβολή του Αγίου Πνεύματος. Και αν προχωρήσουμε στα περαιτέρω γεγονότα της Χριστολογίας, θα δούμε πάλι ότι το Πνεύμα είναι παρόν σ' αυτές τις κρίσιμες στιγμές της ελευθερίας. Το Πνεύμα συνοδεύει τον Χριστό στην έρημο, προκειμένου να πειρασθεί από τον σατανά. Δεν είναι τυχαίο, γιατί μας βάζει μέσα στην Χριστολογία, γιατί μπαίνει το Πνεύμα σ' αυτές τις κρίσιμες στιγμές. Διότι τη στιγμή του πειρασμού ο Χριστός ως άνθρωπος, θα πει ελεύθερα το Ναι στο Θεό, και αυτό θα γίνει εν Πνεύματι. Ο Χριστός ως Χριστός - και η λέξη το λέει - είναι κεχρισμένος από το Πνεύμα, δηλαδή έχει το Πνεύμα μαζί Του πάντοτε. Δεν θα μπορούσαμε να έχουμε Χριστολογία χωρίς Πνευματολογία. Και μόνο η λέξη Χριστολογία έχει μέσα της την έννοια του Πνεύματος, διότι Χριστός θα πει κεχρισμένος από το Πνεύμα.

Λοιπόν, ο Χριστός στην όλη Του ύπαρξη έχει το Πνεύμα, αλλά είναι χαρακτηριστικό ότι στις μεγάλες στιγμές, που κρίνεται ελεύθερα η πορεία του σχεδίου αυτού, η εφαρμογή του σχεδίου αυτού του Θεού για την σωτηρία του κόσμου, το Πνεύμα είναι παρόν. Παρόν είναι το Πνεύμα και στην Γεθσημανή, τότε που μια άλλη απόφαση έπρεπε να ληφθεί: Να πιεί το ποτήρι, που ως άνθρωπος δεν θέλει να πιεί. Και εκείνη την ώρα, μας λένε οι Ευαγγελιστές, συνοδεύει τον Χριστό το Πνεύμα, και το Πνεύμα παίζει κάποιον ρόλο. Δεν είναι απλώς συμπαραστάτης. Η μεγάλη απόφαση να πάει στον Σταυρό ο Χριστός, είναι και αυτή εν Πνεύματι. Και όταν πάμε στην Ανάσταση, που είναι πλέον η υπέρβαση της φθοράς και του θανάτου, πάλι δεν πρέπει να λησμονούμε αυτό που δυστυχώς λησμονούμε και δεν μας το λέει η Δογματική αλλά η Γραφή στην Καινή Διαθήκη, ότι «ο Θεός ήγειρε τον Χριστόν δια του Πνεύματος». Το θαύμα της Αναστάσεως όμως, το θαύμα της

συλλήψεως, της γεννήσεως, της ενσαρκώσεως, δεν είναι θαύμα που πραγματοποιείται χωρίς την παρέμβαση του Αγίου Πνεύματος.

Θα μπορούσε ν' αναστηθεί ο Χριστός και μόνο λόγω του ότι ήταν Θεός, είχε θεία φύση. Τι χρειάζεται η αναφορά στο Άγιο Πνεύμα; Γιατί ανίσταται ο Χριστός δια του Αγίου Πνεύματος; Μια λεπτομέρεια, που σχεδόν αποσιωπάται. Ποιος από τους πιστούς, ποιος από μας ακούει αυτήν την αλήθεια; Για όλους μας η Ανάσταση είναι ένα θαύμα, που γίνεται λόγω του ότι ο Χριστός ήταν Θεός και είχε θεϊκή δύναμη και νίκησε τον θάνατο. Τότε το εν Πνεύματι, το δια του Πνεύματος, που λέει ο Παύλος, είναι άνευ σημασίας. Αλλά τίποτε δεν είναι άνευ σημασίας. Η Χριστολογία δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς αναφορά στον ρόλο του Πατρός και στον ρόλο του Πνεύματος. Το Πνεύμα λοιπόν, όχι μόνον ανοικεί στον Χριστό και τον κάνει Χριστό, αλλά περνώντας από αυτά τα κρίσιμα σημεία της πορείας της Χριστολογίας, που είναι οι μεγάλες αποφάσεις, τα μεγάλα βήματα που γίνονται, όπως η σύλληψη, οι πειρασμοί, ο Σταυρός, η Ανάσταση, καθιστά την Χριστολογία ένα γεγονός ελευθερίας, στο οποίο μετέχει πλέον ο άνθρωπος ελεύθερα, διότι ο Χριστός ως άνθρωπος και όχι μόνον ως Θεός παίρνει αυτές τις ελεύθερες αποφάσεις, για να εφαρμόσει το σχέδιο του Θεού με όλες τις συνέπειες που είχε. Αποτέλεσμα αυτού του πράγματος είναι ότι το Πνεύμα, το οποίο απελευθερώνει από τους πειρασμούς του κτιστού, που είναι η φθορά και ο θάνατος, αυτό το Πνεύμα, περνάει πλέον στην ανθρώπινη φύση δια του Χριστού. Και αφού στο πρόσωπο του Χριστού με την ενέργεια του Αγίου Πνεύματος, υπερβαίνεται η φθορά, υπερβαίνεται ο θάνατος, αφού συμβαίνουν αυτά στον Χριστό, το πρόσωπο του Χριστού καθίσταται πλέον ένα σώμα, επάνω στο οποίο η όλη ανθρωπότητα γίνεται μέτοχος του Αγίου Πνεύματος. Και έτσι ο Χριστός παύει να είναι ένα άτομο, γίνεται μια καθολική ύπαρξη, η οποία πήρε πάνω τη μοίρα του πεσμένου κτιστού, και έτσι τώρα παίρνει επάνω της την μοίρα του λυτρωμένου κτιστού, του απελευθερωμένου κτιστού από τα όριά του, γιατί αυτή είναι η λύτρωση από τα όρια του κτιστού. Αυτή η λύτρωση, αυτή η απελευθέρωση από τα όρια του κτιστού είναι έργο του Αγίου Πνεύματος, που συντελείται πρώτα στο πρόσωπο του Χριστού, διότι το Πνεύμα ανιστά τον Χριστό, και εν συνεχεία περνάει στους ανθρώπους πάλι ως δωρεά και ενέργεια του Αγίου Πνεύματος. Γι' αυτό και ο Χριστός ως το καθολικό αυτό ον, στο οποίο υπερβαίνονται τα όρια του κτιστού, αυτός ο Χριστός μεταδίδει ή πραγματοποιεί την υπέρβαση των ορίων του κτιστού για όλη την ανθρωπότητα, όχι σαν άτομο Χριστός αλλά δια του Αγίου Πνεύματος, δίνοντας το Άγιο Πνεύμα.

Έτσι το Άγιο Πνεύμα κάνει τον Χριστό: Χριστό. Τον απελευθερώνει από τα όρια του κτιστού με την Ανάσταση αλλά και συγχρόνως Τον κάνει πηγή της δωρεάς του Αγίου Πνεύματος και για όλη την ανθρωπότητα, ούτως ώστε ολόκληρη η ανθρωπότητα ν' αποκτήσει τις δυνατότητες που έγιναν πραγματικότητες στο πρόσωπο του Χριστού. Έτσι η Χριστολογία δεν είναι απλώς το πρόσωπο του Χριστού, που παίρνει το Άγιο

Πνεύμα, αλλά είναι επίσης το πρόσωπο του Χριστού που δίνει το Άγιο Πνεύμα. Αυτό οδηγεί τελικά στην σημασία της Εκκλησιολογίας.

Η Χριστολογία χωρίς Τριαδολογία δεν μπορεί να νοηθεί. Η Χριστολογία ξεκινάει από την ευδοκία του Πατρός, περνάει από την ανάληψη από τον Υιό της μοίρας του πεσμένου κτιστού και καταλήγει σε έναν Χριστό που περιλαμβάνει όλους μας, όλη την κτίση με την μορφή, στην οποία εκλύεται πλέον το Άγιο Πνεύμα ως δωρεά του Χριστού. Ενώ λοιπόν το Άγιο Πνεύμα ενεργεί θα έλεγε κανείς επί του Χριστού και με τον Χριστό, χωρίς να περνάει από τον Χριστό μετά την Ανάσταση και την Ανάληψή Του, το Άγιο Πνεύμα ενεργεί πάντοτε περνώντας από τον Χριστό, διότι εκεί είναι το σημείο, στο οποίο η ανθρωπότητα και η κτίση ολόκληρη έχει αναληφθεί, έχει ενωθεί με το άκτιστο.

Αυτό που θέλω να τονίσω μ' όλα αυτά είναι ότι δεν πρέπει να πάρουμε την σωτηρία, αυτήν την ένωση κτιστού και ακτίστου σαν μια μαγική, μηχανική ένωση φύσεων. Η Χριστολογία δεν είναι υπόθεση ενώσεως δύο φύσεων με έναν τρόπο χημικής συνθέσεως (τόση θεία φύση και τόση ανθρώπινη και φτιάχνουμε την σωτηρία). Συνεπώς ο ρόλος του Αγίου Πνεύματος, ο ρόλος του Πατρός είναι πολύ σημαντικός - και δεν εξαντλήσαμε τον ρόλο του Πατρός, διότι πάντοτε το μυστήριο της Χριστολογίας ξεκινάει από τον Πατέρα και καταλήγει στον Πατέρα. Διότι εκεί πρέπει ο Υιός και το Πνεύμα να φέρουν όλην αυτήν την πραγματικότητα της ενώσεως του κτιστού και του ακτίστου, στον Πατέρα. Είναι λοιπόν όλη η Χριστολογία μια κίνηση από τον Πατέρα προς τον Πατέρα με παρουσία και ενέργεια του Αγίου Πνεύματος μόνιμη και διαρκή. Είναι μια υπόθεση ελευθέρων προσώπων και όχι φύσεων, που διενεργούν θαύματα με το να συναντώνται κατά τρόπο μηχανικό.

Προσπάθησα να τοποθετήσω την Χριστολογία σ' αυτά τα πλαίσια των προσωπικών και όχι των φυσικών σχέσεων, διότι είναι μια λεπτομέρεια με μεγάλη σημασία και κάτι που δεν λέγεται. Μας έχουν συνηθίσει σε μια Χριστολογία των φύσεων. Οι συνέπειες του ότι ο Χριστός, του ότι ο Υιός και Λόγος πήρε την πεσμένη ανθρώπινη φύση επάνω Του είναι πολύ σημαντικές, γιατί τίθεται με την Χριστολογία στην περίπτωση αυτή ένα μεγάλο πρόβλημα. Πώς είναι δυνατόν ο απαθής Θεός να υφίσταται τις συνέπειες της πτώσεως, που είναι τα πάθη Του, να πάσχει δηλαδή, και πώς πρέπει να εννοήσουμε όλην αυτήν την πλευρά της Χριστολογίας, που δεν είναι η δόξα αλλά η ταπείνωση, η κένωση και ο θάνατος.

Το ένα λοιπόν από τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος ο Υιός, κενούται, δηλαδή δεν διακόπτει την προσωπική Του σχέση με τον Πατέρα και το Άγιο Πνεύμα, γιατί αυτό είναι αδιανόητο, αλλά Αυτός και μόνο αναλαμβάνει την μοίρα του κτιστού σαν προσωπική Του μοίρα. Το ότι δεν συμπαρασύρει σε αυτήν την πράξη Του, σε αυτήν την ενέργεια και τα άλλα δύο πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, οφείλεται στο ότι τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος είναι πλήρη και ελεύθερα όντα. Το κάθε πρόσωπο έχει

οντότητα, έχει πληρότητα οντολογική, και γι' αυτό έχει μεγάλη σημασία αυτό που τονίσαμε στο περί Θεού δόγμα. Τόνισαν οι Καππαδόκες ότι τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος υπάρχουν ελεύθερα, διότι αυτή η ελευθερία κάνει δυνατή την διάκριση στο έργο του καθενός. Αυτό οφείλεται στο ότι υπάρχει προσωπική ελευθερία στα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, διαφορετικά δεν είναι δυνατόν να μην συμπαρασύρει στην κένωση ο Υιός και τα άλλα πρόσωπα. Δεν τα συμπαρασύρει, κενούται μόνον Αυτός. Αυτό οφείλεται σ' αυτά τα δύο πράγματα, που σημαίνουν το ίδιο, στην οντολογική αυτοτέλεια και πληρότητα του κάθε προσώπου, και στην ελευθερία του κάθε προσώπου.

Ελεύθερα ο Υιός ως πλήρες πρόσωπο, ως πλήρης υπόσταση, λέει εγώ θα πάρω επάνω μου την μοίρα του κτιστού με αυτήν την μορφή της πτώσεως και θα εκπληρώσω κατ' αυτόν τον τρόπο την ευδοκία του Πατρός. Επίσης και το Πνεύμα ελεύθερα συγκατατίθεται να συνεργήσει. Έτσι ενώ όλα τα πρόσωπα μετέχουν και το καθένα με τον δικό του τρόπο, ο Υιός μετέχει ειδικά με τον τρόπο αυτόν της κενώσεως, δηλαδή της αναλήψεως επάνω Του της μοίρας του πεσόντος κτιστού. Άπαξ λοιπόν και έγινε αυτή η κένωση, η είσοδος του Λόγου στην πεσμένη πραγματικότητα της υπάρξεως του κόσμου, ο Υιός πήρε ελεύθερα επάνω Του όλες τις συνέπειες αυτού του γεγονότος. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να θυμηθούμε ποιες ήταν οι συνέπειες.

Οι συνέπειες ήταν η φθορά και ο θάνατος κυρίως, διότι το κτιστό έπαψε να έχει αναφορά, ενότητα και κοινωνία με το άκτιστο, υποδουλώθηκε στα δικά του όρια, τα οποία περιείχαν την φθορά και τον θάνατο λόγω του μηδενός. Έτσι ο Λόγος γενόμενος σάρξ, γενόμενος άνθρωπος, και πεινά και διψά και κουράζεται και πονά και υποφέρει και πεθαίνει. Όλα αυτά είναι πραγματικά και δεν είναι φαινομενικά. Η Χριστολογία πέρασε από αυτήν την κρίση, από τον πειρασμό τις πρώτες μέρες να θεωρήσει φαινομενικά όλα αυτά. Θα ήταν πολύ βαρύ για τον άνθρωπο και μάλιστα τον ευσεβή άνθρωπο, να δεχθεί το ότι ο Θεός υπέστη πραγματικά όλα αυτά, διότι ήταν θεμελιωμένη η αρχή ότι ο Θεός είναι απαθής, ότι ο Θεός δεν υπόκειται στον πόνο, στην θλίψη και στον θάνατο. Συνεπώς, ήταν σκάνδαλο να λέμε ότι ο Υιός, Θεός ων πλήρης, έπαθε όλα αυτά, και γι' αυτό πέρασε η Χριστολογία από τον πειρασμό του Δοκητισμού. Ο Δοκητισμός ήταν μια μορφή εκφυγής από αυτήν την αλήθεια, δηλαδή θεωρήθηκε ότι φαινομενικά υπέφερε ο Χριστός όλα αυτά και όχι πραγματικά.

Η Εκκλησία, λοιπόν, πήρε την απόφαση ότι όλα αυτά ήταν πραγματικά και όχι φαινομενικά. Αλλά από την ώρα που πήρε αυτήν την απόφαση, δημιούργησε ένα πρόβλημα. Πώς μπορούμε να συμβιβάσουμε την απάθεια του Θεού με το πάθος που περιέχει η Χριστολογία; Η νεότερη Χριστολογία, που έχει τάση να μεταφέρει στην αιώνια ύπαρξη του Θεού καταστάσεις που βλέπουμε στην Οικονομία, έφτασε στο σημείο να πει ότι το πάθος δεν είναι άσχετο με την φύση του Θεού, με τον Θεό.

Δεν αντίκειται στον Θεό αλλά και ο Θεός είναι, λόγω της αγάπης που έχει, αιωνίως πάσχων, εξοικειωμένος με την θλίψη, με την οδύνη, και προπαντός είναι πάσχων από την ώρα που βλέπει ότι ο άνθρωπος πάσχει. Λόγω της αγάπης Του προς τον άνθρωπο, έχει μέσα στην ίδια την αιώνια ύπαρξή Του τον Σταυρό, και επομένως ο Σταυρός του Χριστού δεν είναι κάτι καινούργιο, κάτι που συγκρούεται με την φύση του Θεού.

Αυτή η Χριστολογία σήμερα έχει πολλούς οπαδούς, έχει συγκινήσει πολλούς ανθρώπους, κυρίως τον Moltmann, και πρέπει να πούμε ότι δεν συμβιβάζεται με την Ορθόδοξη και Πατερική αντίληψη, η οποία θέλει τον Θεό, όπως στην αιώνια ύπαρξή Του απαθή, δηλαδή ελεύθερο από κάθε περιορισμό που έχει το κτιστό, γιατί αυτό σημαίνει να είσαι άκτιστος. Συνεπώς θέλει ό, τι συνέβη στον Χριστό από την άποψη αυτή της υποταγής στον πόνο, στην θλίψη και τον θάνατο να το θεωρεί σαν μια άκρα και ακατανόητη ταπείνωση και συγκατάβαση. Δηλαδή στέκεται ο Ορθόδοξος με δέος μπροστά στην Χριστολογία, σε αυτό το μυστήριο και λέει, μα πώς ένας Θεός πάσχει, καθώς δεν μπορεί να εξηγήσει πώς ο Χριστός πάσχει. Αλλά αυτό δεν είναι απλό δέος θαυμασμού, είναι και δέος ευγνωμοσύνης, γιατί αυτό μεταφράζεται σε μια τέτοια αγάπη και φιλανθρωπία του Θεού, που μας καθιστά ευγνώμονες απέναντί Του. Συνεπώς, είναι πολύ σημαντικό το να διατηρήσουμε αυτήν την αρχή, ότι δεν πάσχει ο Χριστός, διότι αυτό είναι σύμφωνο με την φύση Του. Πάσχει παρά την φύση Του, πάσχει παρά την θεϊκή Του φύση, διότι θέλει ελεύθερα να υποστεί όλο αυτό προς χάρη μας. Αυτό λοιπόν είναι το πρώτο βασικό σημείο. Πάσχοντας ο Χριστός όλα αυτά προς χάρη μας, παύει να είναι Θεός;

Όταν λέμε παύει να είναι Θεός εννοούμε κυρίως, εάν διακόπτεται η προσωπική Του σχέση με τον Πατέρα. Η προσωπική Του σχέση με τον Πατέρα δεν διακόπτεται, η φύση Του, συνεπώς, η οποία τον ενώνει με τον Πατέρα Του είναι κοινή μαζί Του, εξακολουθεί να υπάρχει. Το ότι πάσχει ως άνθρωπος οφείλεται στο ότι πήρε και την ανθρώπινη φύση, και συνεπώς και τις συνέπειες της ανθρωπίνης φύσεως, και έτσι φθάνουμε στην θέση ότι στο Χριστό έχουμε πλήρη Θεό· τίποτε δηλαδή από την θεότητα του Χριστού δεν υπεχώρησε από την ενσάρκωση, αλλά έχει και πλήρη ανθρωπότητα. Άρα έχουμε ένα μυστήριο, που δεν μπορούμε λογικά να το εξηγήσουμε, αλλά το εξηγούμε μόνο με την ελευθερία του Θεού, ο Οποίος ελεύθερος ων δεν είναι μόνο ελεύθερος να επιδεικνύει, να ασκεί την δύναμή Του, αλλά είναι ελεύθερος να ασκεί και αδυναμία και έτσι η Σύνοδος της Χαλκηδόνος, η Δ΄ Οικουμενική Σύνοδος δογματίσε ότι στον Χριστό έχουμε πλήρη θεότητα και πλήρη ανθρωπότητα, τίποτε δηλαδή από τα δύο δεν λείπει, και επεξήγησε προσθέτοντας τα εξής: Πρώτα ότι η ένωση αυτών των δύο, της θεότητας και της ανθρωπότητας, είναι τόσο πλήρης, ώστε να είναι αδιαίρετος, είναι δηλαδή η θεότητα και η ανθρωπότητα ενωμένες αδιαίρετως. Η άλλη επεξήγηση είναι ότι παρά την ενότητα αυτή, την πλήρη και την αδιαίρετη, οι δύο φύσεις δεν συνετέθησαν στον βαθμό που να γίνει σύγχυση αυτών των δύο και να παύσει η μία

να διαχωρίζεται από την άλλη και αυτό το ονόμασε η Σύνοδος ασυγχύτως. Ενωμένες λοιπόν οι δύο φύσεις αδιαιρέτως και ασυγχύτως. Και το τρίτο που επεξήγησε είναι ότι η ένωση αυτών των δύο φύσεων λαμβάνει χώρα στο πρόσωπο του Υιού και Λόγου του Θεού, δεν δημιουργήθηκε ένα νέο πρόσωπο ανθρώπινο, δεν έχουμε δηλαδή δύο πρόσωπα και δύο υποστάσεις, αλλά ένα πρόσωπο και μία υπόσταση και αυτό είναι ο Λόγος του Θεού, και συνεπώς, αυτό που ενώνει τις δύο φύσεις και τις κάνει ένα είναι το πρόσωπο του Υιού και Λόγου του Θεού. Πρόκειται δηλαδή για προσωπική ενότητα των φύσεων. Αυτό είναι πολύ σημαντικό, διότι σημαίνει ότι έχουμε να κάνουμε με πρόσωπα κι όχι με φύσεις.

Ο τονισμός του ενός προσώπου αντί των δύο προσώπων, δηλαδή το ότι έχουμε μόνο το θείο πρόσωπο και όχι το ανθρώπινο, έγινε σε αντίθεση με την θέση του Νεστορίου και των Νεστοριανών, οι οποίοι έβλεπαν το πρόσωπο του Χριστού, ήθελαν να διατηρήσουν το πρόσωπο του Χριστού πλήρως με την ανθρωπότητα και φοβήθηκαν ότι, εάν πούμε ότι δεν έχουμε ανθρώπινο πρόσωπο στον Χριστό, έχουμε μειωμένη την παρουσία της ανθρωπότητας. Η θέση που πήρε η Εκκλησία είναι ότι δεν έχουμε ανθρώπινο πρόσωπο, έχουμε μόνο θείο πρόσωπο. Πώς θα το εννοήσουμε αυτό χωρίς να υποτιμήσουμε, χωρίς να μειώσουμε την παρουσία της πλήρους ανθρωπότητας; Είπαμε ότι ο Χριστός είναι πλήρης Θεός και πλήρης άνθρωπος. Μπορεί να είναι πλήρης άνθρωπος, όταν δεν έχει καθόλου πρόσωπο; Εδώ έχουμε ένα μεγάλο πρόβλημα, στο οποίο στην Δύση σκοντάφτουν πάρα πολλοί δογματικοί.

Πρέπει να καταλάβουμε καλά τι είναι πρόσωπο. Πρόσωπο είναι μια ταυτότητα που πηγάζει από μια σχέση. Όλοι μας είμαστε πρόσωπα, λόγω των σχέσεων που έχουμε. Έχουμε την προσωπική μας ταυτότητα από τις σχέσεις μας, τις βιολογικές με τους γονείς, από τις σχέσεις μας τις φυσικές με το περιβάλλον, με την τροφή που παίρνουμε, τις σχέσεις μας τις κοινωνικές. Όλα αυτά είναι απαραίτητα για να έχουμε το πρόσωπο, αλλά το πρόσωπο είναι αυτό που αυτές τις σχέσεις τις μετουσιώνει, τις κάνει δικές του. Και σεις αναπνέετε αυτόν τον αέρα και έχετε σχέσεις με αυτόν τον αέρα και εγώ, αλλά αυτός ο αέρας γίνεται δικός μου, γίνεται δικός σας, γίνεται προσωπικός περνώντας από τον καθένα μας σαν πρόσωπο. Το πρόσωπο λοιπόν προσλαμβάνει δια των σχέσεων, προσλαμβάνει φύσεις, αλλά αυτό που μου δίνει την ταυτότητά μου την προσωπική, δεν είναι ο αέρας που προσλαμβάνω. Εξαρτάται από αυτό που είναι το πιο σημαντικό, το πιο αποφασιστικό να με κάνει να είμαι εγώ και όχι κάποιος άλλος. Έτσι από την ελευθερία μας εξαρτάται ποια σχέση απ' όλες θα είναι καθοριστική για την ταυτότητά μας την προσωπική. Εάν εγώ πω π.χ. ότι η σχέση μου με τους γονείς μου είναι καθοριστική, όλες τις άλλες σχέσεις τις φυσικές, τις κοινωνικές τις εντάσσω σ' αυτήν την σχέση μου με τους γονείς μου, από την οποία αποδεικνύεται ότι εγώ αντλώ την προσωπική μου ταυτότητα. Γίνεται δηλαδή το κριτήριο, η αποφασιστική σχέση, η οποία με κάνει να είμαι εγώ.

Εάν εγώ δεν θέλω την προσωπική σχέση με τους γονείς να την καταστήσω αποφασιστική για την προσωπική μου ταυτότητα, τότε μεταθέτω την σχέση, και αυτό γίνεται. Το παιδί έχει με την μάνα του προσωπική σχέση. Σιγά - σιγά την μεταθέτει είτε στις κοινωνικές του σχέσεις, είτε αργότερα στις βιολογικές του σχέσεις, οι οποίες το απομακρύνουν. Οπότε η προσωπική του ταυτότητα δεν κρίνεται από την σχέση με τους γονείς αλλά από άλλες σχέσεις.

Αυτό επεκτείνεται σε όλη μας την ύπαρξη. Εάν υποθέσετε υπό μορφή καθαρής υποθέσεως ότι ένας άνθρωπος εξαρτά την προσωπική του υπόσταση από το να τρώει, μια σχέση με ένα φαγητό, πραγματικά εάν επιμείνει σε αυτήν την σχέση, όλη η προσωπική του ταυτότητα εξαρτάται από αυτήν του την σχέση.

Η προσωπική μας ταυτότητα είναι θέμα σχέσεων. Οποιαδήποτε κι αν είναι αυτή η σχέση. Αυτό κρίνει τελικά, και στο μέτρο που η σχέση αυτή είναι αποφασιστική και υποτάσσει όλες τις άλλες σχέσεις και τις εντάσσει μέσα εκεί. Αυτός που ερωτεύεται ένα πρόσωπο είναι σαφές ότι εκείνη την στιγμή αυτή είναι η σχέση η προσωπική, διότι όλα τα βλέπει μέσα απ' αυτό το πρίσμα. Η προσωπική σχέση, η οποία μας δίνει την ταυτότητά μας είναι αυτή πάντοτε που μας κάνει πρόσωπα. Για να επανέλθουμε στο πρόβλημα της Χριστολογίας, αυτό που κάνει τον Χριστό να είναι πρόσωπο, δηλαδή αυτή η σχέση μέσα από την οποία περνάνε όλες οι άλλες σχέσεις και η οποία καθορίζει τελικά την ταυτότητά Του είναι η σχέση Του με τον Πατέρα.

Με την ενσάρκωση ο Χριστός προσλαμβάνει και άλλες σχέσεις. Έχει σχέση με την Παναγία, με τους μαθητές Του, με το φυσικό περιβάλλον, προσλαμβάνει τροφή, είναι Ιουδαίος, έχει σχέσεις με την Ιουδαϊκή κοινότητα. Όλα αυτά είναι σχέσεις που εντάσσονται στην προσωπική του σχέση. Όλη η ανθρωπότητα δηλαδή που παίρνει, όλο το κτιστό που προσλαμβάνει δεν είναι ξένο προς το πρόσωπό Του. Επομένως η ανθρωπότητα δεν είναι λιγότερη με το να είναι ενταγμένη μέσα σε κείνη την σχέση Του με τον Πατέρα.

Όταν λέμε ότι ο Χριστός - και προσπαθώ να ερμηνεύσω το δόγμα της Χαλκηδόνος - έχει ένα πρόσωπο μόνο, αλλά δύο φύσεις, αυτό σημαίνει ότι οι φύσεις και η θεία και η ανθρώπινη και οτιδήποτε άλλο περιλαμβάνουν αυτές οι φύσεις εντάσσονται μέσα σε μια προσωπική σχέση, που δίνει την ταυτότητα στον Χριστό, και είναι η σχέση της Υιότητας με τον Πατέρα. Είναι λοιπόν και παραμένει, παρά τις νέες σχέσεις που προσλαμβάνει με την ενσάρκωση ως πρόσωπο, ο Υιός του Πατρός. Αυτό είναι σημαντικό, γιατί θα μπορούσε π.χ. να προσλάβει νέες σχέσεις, όπως σάς είπα. Εμείς προσλαμβάνοντας νέες σχέσεις μετατοπίζουμε το κέντρο της ταυτότητάς μας. Κάνω μια παρέκβαση. Στο «Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο» ο Προυστ προβληματίζεται πάρα πολύ με τον θάνατο και κάνει τις πολύ σημαντικές παρατηρήσεις, ότι, όταν πεθαίνει ένας άνθρωπος που αγαπάμε, αυτό που έχει σημασία τελικά είναι ότι θα τον αντικαταστήσουμε με κάποιον άλλον. Εάν δεν τον αντικαταστήσουμε κινδυνεύει η ταυτότητά μας, διότι πραγματικά δεν μπορούμε να

συνδεθούμε, να έχουμε ταυτότητα με κάτι που δεν υπάρχει, εκτός αν το πρόσωπο αυτό το μεταθέσουμε σε μια υπαρκτή σφαίρα, αλλά ο θάνατος χτυπά το πρόσωπο σε αυτό το σημείο. Όσο καιρό διατηρούμε την σχέση μας με αυτό το πρόσωπο, αυτό το πρόσωπο μας δίνει την ταυτότητά μας, το εγώ αλλάζει, όταν αλλάξει το εσύ.

Όταν ο Χριστός λέει εγώ, τι εννοεί; Από που παίρνει την συνείδηση του εγώ; Έγινε ολόκληρη συζήτηση στον αιώνα μας κυρίως στους Ρωμαιοκαθολικούς θεολογικούς κύκλους, εάν ο Χριστός είχε δύο συνειδήσεις, επειδή είχε δύο φύσεις. Εάν είχε δύο συνειδήσεις, ανθρώπινη και θεία συνείδηση. Πολλοί θεολόγοι είχαν καταλήξει στο συμπέρασμα ότι είχε δύο συνειδήσεις. Το πρόβλημα είναι ότι για να έχεις συνείδηση του εγώ, για να είσαι εγώ, να είσαι εσύ, είναι αδύνατο χωρίς κάποια σχέση. Είτε είμαι εγώ, διότι δεν είμαι λ.χ. αυτό το τραπέζι, άρα εν σχέσει με αυτό το τραπέζι είμαι εγώ, και σαν εκλείψει αυτό το τραπέζι δεν μπορώ να είμαι εγώ, τότε είμαι εγώ εν σχέσει με κάποιον άλλον. Πάντα σε σχέση με κάποιον άλλον είμαστε αυτό που είμαστε σαν ταυτότητα προσωπική. Δεν μπορείς να πεις εγώ, εάν δεν υπάρχει ένα εσύ. Η φιλοσοφία ύστερα από αιώνες, στα χρόνια μας, έφτασε σ αυτήν την απλή αλήθεια: το εγώ χωρίς το εσύ είναι μύθος, είναι αδιανόητο.

Ο Χριστός, λέγοντας εγώ, από που αντλεί την συνείδηση του εγώ; Την αντλεί από την σχέση Του τελικά με τον Πατέρα. Αυτό είναι το ότι το πρόσωπο του Χριστού είναι μόνο ένα, ο Υιός. Εάν αντλούσε την σχέση Του και από την Μαρία, την Παναγία σαν παιδί από την μητέρα, τότε θα είχαμε δύο πρόσωπα, θα ίσχυε η θέση του Νεστορίου, θα είχαμε έναν άνθρωπο με δύο πρόσωπα. Μια σχέση από εδώ μια σχέση από εκεί, αλλά και οι δύο θα του έδιναν την ταυτότητά Του. Αλλά και να σου δώσουν δύο σχέσεις την ταυτότητά σου, είναι κάτι που δεν ευσταθεί τελικά, διότι η μία από τις δύο σχέσεις θα είναι η αποφασιστική.

Αυτό απεικονίζεται και στην εικονογραφία. Σε μια δυτική εικόνα του Χριστού και της Παναγίας, το πρόσωπο του Χριστού είναι ένα ωραίο μωρό, που έχει μια σχέση μητρότητας, η οποία όμως εξαντλεί την ταυτότητα του εικονιζομένου μωρού. Εάν πάρουμε μια εικόνα Βυζαντινή θα δούμε ότι ο αγιογράφος προσπαθεί να δώσει την εντύπωση ότι αυτός που κρατάει η Παναγία στην αγκαλιά της είναι Θεός, παρά το ότι υπάρχει σχέση μητρική μεταξύ τους. Η μητρική αυτή σχέση δεν είναι η καθοριστική σχέση της ταυτότητας του παιδιού. Σαν να λέει το παιδί ότι Ναι μεν εγώ έχω σχέση με την μάνα αλλά αυτή η ταυτότητά μου, το εγώ μου, κρίνεται από μια άλλη σχέση, από την σχέση μου με τον Πατέρα.

Πώς κρίνονται τελικά οι προσωπικές μας ταυτότητες; Κρίνονται από την υπαρξιακή μας τοποθέτηση. Εάν δηλαδή ο Πατήρ ζητήσει να πάει ο Υιός στο Σταυρό και η Παναγία σαν μάνα πει παιδί μου μην πας ή σκεφτεί την μάνα Του ο Υιός και πει η σχέση μου με την μητέρα είναι καθοριστική της ταυτότητός μου, δεν θα πάω στον

Σταυρό, τότε πραγματικά το πρόσωπό Του δεν είναι η σχέση με τον Θεό και τον Πατέρα αλλά η σχέση Του με ένα άλλο πρόσωπο, την Παναγία.

Αυτό κάνουμε διαρκώς, όταν επιβεβαιώνουμε την προσωπική μας ταυτότητα. Αυτός που τελικά κερδίζει την ταυτότητά μας είναι αυτός για τον οποίο δίνουμε την ύπαρξή μας.

Οι Μάρτυρες, οι Άγιοι, επιβεβαιώνουν αυτήν την ιστορία. Γιατί υπάρχει θέωση, γιατί θεούται ο Μάρτυς; Τι θα πει θέωση; Δεν είναι Πλατωνικός μυστικισμός. Είναι υπαρξιακά, απλά πράγματα. Θεούται ο Μάρτυς, γιατί εκείνη την ώρα ταυτίζεται σαν πρόσωπο με τον Χριστό. Παραμερίζονται όλες οι άλλες σχέσεις. Όταν η μάνα ρίχνει τα παιδιά της στα στόματα των λιονταριών, για να μαρτυρήσουν, τι γίνεται εκείνη την στιγμή; Ανατοποθετείται η προσωπική σχέση, και συνεπώς από εκείνη την στιγμή κρίνεται εκείνη η μητέρα. Αυτοί οι Μάρτυρες έθεσαν την σχέση με τον Θεό, όπως και ο Χριστός, σαν καθοριστική σχέση της ταυτότητός τους. Επομένως στο πρόσωπό τους βλέπει ο Θεός το πρόσωπο του Υιού Του. Ότι έκανε ο Υιός κάνουν και αυτοί, αναγνωρίζονται από τον Θεό ως υιοί, και αυτοί αναγνωρίζουν τον Θεό ως Πατέρα, και με αυτήν την σχέση σφραγίζουν διαπαντός την ζωή τους, θεούνται. Ο Χριστός δεν θεώθηκε παίρνοντας μια τέτοια απόφαση όντας προηγουμένως άνθρωπος, έχοντας προηγουμένως την ανθρώπινη σχέση σαν καθοριστική και μετατοπίζοντάς την πλέον στην σχέση με τον Θεό. Διότι σ Εκείνον προηγείτο η σχέση με τον Πατέρα. Αυτό που έκανε ο Χριστός ήταν να εμμένει στην σχέση με τον Πατέρα σαν καθοριστική σχέση, κι έτσι δεν έχουμε θέωση του Χριστού, δεν έχουμε πρόσληψη, μετατόπιση της σχέσης και ανάδειξη ενός νέου προσώπου, έχουμε απλώς επιβεβαίωση της ταυτότητος που υπήρχε πάντα.

199

Ο Χριστός δεν παίρνει ταυτότητα από τον εαυτό Του, γιατί υπάρχει κι αυτή η κατεξοχήν δαιμονική σχέση - όταν κανείς βάλει σαν απώτερο κριτήριο των αποφάσεών του των υπαρξιακών, το δικό του θέλημα και το δικό του συμφέρον, όπως έκανε και ο Αδάμ, που έβαλε τον εαυτό του στην θέση του Θεού και πήρε ταυτότητα από τον εαυτό του -. Ο Χριστός δεν παίρνει ταυτότητα από το κτιστό, παρά το γεγονός ότι παίρνει το κτιστό μέσα στην ταυτότητά Του. Εντάσσει μέσα στην σχέση Του με τον Πατέρα όλες τις άλλες σχέσεις και εντασσόμενες αυτές όλες οι σχέσεις στην σχέση με τον Πατέρα λυτρώνονται από όλους τους περιορισμούς, που έχουν και ελευθερώνονται και προσλαμβάνονται μέσα στο σώμα Του σαν μέρος της ταυτότητάς Του.

Είναι σημαντικό να επιμείνουμε σε αυτό που λέει η Σύνοδος της Χαλκηδόνας, ότι είναι ένα το πρόσωπο και το πρόσωπο αυτό είναι ο Υιός και Λόγος του Θεού. Και η λέξη Υιός άλλωστε είναι λέξη σχέσεως, η υϊκή σχέση. Γιατί μόνο εντασσόμενη μέσα σε αυτήν την σχέση η ανθρωπότητα πληρούται. Τότε είναι το πλήρωμα της ανθρωπότητας.

Εάν η ανθρωπότητα, όπως την θέλουν οι προβληματιζόμενοι δυτικοί θεολόγοι, είχε δικό της πρόσωπο, τότε δεν θα ήταν ολοκληρωμένη, γιατί θα περιοριζόταν τελικά, θα έκριναν αυτήν την ταυτότητα, τα όρια του κτιστού που κρίνουν τα όρια του ανθρώπου.

Συνεπώς με το να δεχόμαστε ένα πρόσωπο στην Χριστολογία, και το πρόσωπο αυτό να είναι ο Υιός, δίνουμε άπειρες δυνατότητες στην ανθρωπότητα. Πρόκειται για ένα ανθρωπολογικό μαξιμαλισμό και όχι μινιμαλισμό. Δεν έχουμε εδώ υποτίμηση του ανθρώπου.

Το δόγμα της Χαλκηδόνας έχει μεγάλη υπαρξιακή σημασία. Αρκεί να το καταλάβουμε με την σημασία της έννοιας του προσώπου που αναφέραμε.

8. Εκκλησιολογία

Κάναμε αναφορά στο κάπως δύσκολο θέμα, στο οποίο σκοντάφτουν όλοι με το δόγμα της Χαλκηδόνας, Πώς δηλαδή είναι δυνατόν να είναι τέλειος ο Χριστός χωρίς να έχει τέλειο πρόσωπο. Και αυτό προσπάθησα την προηγούμενη φορά να σας αναλύσω, λέγοντας τι είναι πρόσωπο, και πώς το πρόσωπο μπορεί να υπάρχει χωρίς να ταυτίζεται, να εξαντλείται σε μια φύση. Δηλαδή το να λέμε ότι, επειδή έχει ανθρώπινη φύση τέλεια ο Χριστός, πρέπει να έχει και πρόσωπο ανθρώπου, σημαίνει ότι υποτάσσουμε το πρόσωπο στην φύση και λέμε ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρξει φύση χωρίς να έχει δικό της πρόσωπο. Αλλά η φύση δεν έχει ποτέ δικό της πρόσωπο. Η φύση υποστασιάζεται σ' ένα πρόσωπο, υποστασιάζεται από το πρόσωπο, και επομένως ένα πρόσωπο μπορεί να υποστασιάσει περισσότερες από τη μία φύσεις. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι αυτό συμβαίνει και με τα ανθρώπινα πρόσωπα, όπου ένα ανθρώπινο πρόσωπο δεν έχει μόνο την ανθρώπινη φύση. Σάς φαίνεται παράξενο αυτό, αλλά έχουμε και τη φύση των ζώων σε μεγάλο βαθμό. Είμαστε μέτοχοι της φύσεως, και της μη εμβίου φύσεως, της αψύχου φύσεως.

Η φύση λοιπόν δεν είναι αυτή που καθορίζει το πρόσωπο. Το πρόσωπο προσλαμβάνει την φύση. Συνεπώς το πρόσωπο του Υιού του Θεού, το οποίο έχει υποστασιάσει αιώνια την θεία φύση, προσλαμβάνει πλέον και υποστασιάζει και την ανθρώπινη φύση. Με τον τρόπο αυτόν η ανθρώπινη φύση, όχι μόνο δεν υποτιμάται, δεν μειώνεται, αλλά ανυψώνεται στην προσωπική κατάσταση, που έχει η θεία φύση. Ανυψώνεται δηλαδή στην κατάσταση του Θεού, και συνεπώς θεούται. Θεούται λοιπόν η ανθρώπινη φύση στον Χριστό όχι για άλλον λόγο αλλά διότι δεν έχει δική της υπόσταση. Αν δεν αποκτούσε δική της υπόσταση, δεν θα μπορούσε να θεωθεί. Άρα έχουμε ανθρωπολογικό μαξιμαλισμό και όχι μινιμαλισμό. Δεν υποτιμούμε τον άνθρωπο. Εκείνο που μας δυσκολεύει στην Χριστολογία να καταλάβουμε αυτό το μυστήριο των δύο φύσεων και του ενός προσώπου είναι η προϋπόθεση που έχουμε, α) ότι η φύση πρέπει να έχει και το δικό της πρόσωπο, όπως σας είπα, πράγμα το οποίο δεν είναι σωστό, και β) μια άλλη προϋπόθεση που

έχουμε, ότι ο άνθρωπος, η ανθρώπινη φύση, έχει μια αυτονομία, την οποία δεν μπορεί να την ξεπεράσει. Είναι η δυτική αντίληψη για το φυσικό και το υπερφυσικό, που ξεχωρίζει αυτά τα δύο επίπεδα σε τέτοιο βαθμό, ώστε να μην μπορούμε να τα ενώσουμε. Βεβαίως το κτιστό και το άκτιστο ποτέ δεν μπορούν να υπερβούν τα όριά τους και το μεν άκτιστο να γίνει κτιστό, το δε κτιστό να γίνει άκτιστο, και συνεπώς η θέωση της ανθρώπινης φύσης, που γίνεται στον Χριστό, δεν σημαίνει ότι παύει να είναι ανθρώπινη και γίνεται θεία φύση. Αυτό είναι μια σοβαρή λεπτομέρεια. Ούτε η θεία φύση λόγω της υποστατικής ενώσεως γίνεται ανθρώπινη φύση. Κάθε φύση διατηρεί τα φυσικά χαρακτηριστικά της, αλλά ενούμενες οι δύο φύσεις στο ίδιο πρόσωπο, χωρίς να παύσουν, χωρίς να αλλάξουν από την άποψη της φύσεως, της ουσίας, αποκτούν η μια τα ιδιώματα της άλλης, και είναι αυτό που λέμε αντίδοσις ιδιωμάτων.

Η αντίδοσις ιδιωμάτων είναι ακριβώς αυτή που προέρχεται λόγω της υποστατικής ενώσεως, λόγω του ότι το πρόσωπο είναι ένα, και τα ιδιώματα εκφράζονται πάντοτε με το πρόσωπο και όχι μόνο τους. Δεν είναι δυνατόν, εφόσον έχουμε ένα πρόσωπο, να έχουμε χωριστές ιδιότητες, οι οποίες να μην εκφράζονται σαν ενιαίες. Ότι λοιπόν ο Χριστός ενεργεί και πράττει ως Θεός, γίνεται ιδίωμα και πραγματικότητα και της ανθρωπίνης φύσεως. Και ό,τι ενεργεί και πράττει ως άνθρωπος μεταφέρεται πλέον στην θεία φύση αλλά όχι ως φύση. Προσέξτε. Μεταφέρεται λόγω της υποστατικής ενώσεως, και συνεπώς αυτό δεν επηρεάζει τα άλλα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος. Είναι μία συνέπεια αυτή του ότι μεταφέρεται λόγω της υποστατικής ενώσεως, λόγω του προσώπου και όχι λόγω των φύσεων. Διότι, αν οι φύσεις ενούμενες μετέδιδαν η μία στην άλλη τα ιδιώματά τους, τότε θα έπρεπε τα ιδιώματα αυτά, η αντίδοσις των ιδιωμάτων, να παρατηρηθεί και στα άλλα δύο πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, και στον Πατέρα και στο Πνεύμα, διότι και αυτά την ίδια φύση έχουν. Αν οι φύσεις είναι αυτές που ενώνονται και αντιδίδουν τα ιδιώματά τους, τότε, επαναλαμβάνω, δεν μπορούμε να ξεχωρίσουμε, να πούμε ότι μόνο στο πρόσωπο του Χριστού, του Λόγου, του Υιού συμβαίνει αυτό. Και έτσι μόνον ο Υιός παραμένει πάντοτε και τώρα και εις τους αιώνες σαρκωμένος. Επαναλαμβάνω αυτήν την λεπτομέρεια, δεν σαρκούται ο Πατήρ, ούτε το Πνεύμα, και η θέωση της ανθρωπίνης φύσεως δεν είναι θέωση λόγω του ότι ο άνθρωπος ενώνεται με τον Θεό γενικά, με την θεία φύση, αλλά είναι θέωση, διότι ενώνεται ο άνθρωπος με τον Υιό, δηλαδή είναι θέωση εν Χριστώ. Δεν πρόκειται για θέωση εκτός Χριστού. Αυτές οι λεπτομέρειες έχουν πολύ μεγάλη σημασία, διότι έχουν συνέπειες, στις οποίες πρέπει να περάσουμε.

Η συνέπεια η βασική είναι ότι α) ο Χριστός ο ίδιος παύει να είναι ένα άτομο, που δεν έχει μαζί Του την ανθρώπινη φύση και ανθρώπους. Δηλαδή η έννοια Χριστός είναι πλέον μια περιληπτική έννοια. Ο ένας έχει γίνει πολλοί, και αυτό αποτελεί χαρακτηριστικό πλέον της ταυτότητος του Υιού. Δεν είναι και ούτε θα είναι ποτέ δυνατόν να διαχωρίσουμε τον Χριστό από το σώμα Του, που είναι η κοινωνία των

Αγίων, των θεωθέντων. Ο Χριστός λοιπόν είναι μία περιληπτική έννοια, είναι κεφαλή μαζί με σώμα. Δεν είναι νοητός χωρίς το σώμα. Το δε σώμα δεν είναι ατομικό σώμα, αλλά είναι το σώμα της Εκκλησίας, το σώμα των Αγίων. Συνεπώς δεν μπορούμε να κάνουμε Χριστολογία χωρίς Εκκλησιολογία. Δεν υπάρχει Χριστός χωρίς Εκκλησία. Δεν υπάρχει Χριστός χωρίς σώμα. Αυτό είναι η μια συνέπεια.

Η άλλη συνέπεια, από την άλλη πλευρά του νομίσματος, είναι ότι και ο άνθρωπος που θέλει να θεωθεί, που θεούται, δεν μπορεί να σχετισθεί με την θεότητα, με την Θεία φύση, δηλαδή, παρά δια του προσώπου του Υιού, του Χριστού. Συνεπώς, θέωση εκτός Χριστού δεν υπάρχει.

Μια τρίτη συνέπεια που βγαίνει από τις δύο αυτές, αν συνδυαστούν, είναι ότι δεν υπάρχει θέωση εκτός της Εκκλησίας, διότι δεν υπάρχει Εκκλησία εκτός Χριστού και δεν υπάρχει Χριστός χωρίς Εκκλησία. Η Εκκλησία είναι μέρος της ταυτότητας του Χριστού, της προσωπικής Του ταυτότητας.

Έτσι λοιπόν Χριστολογία, Εκκλησιολογία και θέωση του ανθρώπου αποτελούν μια πραγματικότητα, και συνεπώς η έννοια Χριστός για μας είναι αδιανόητη εκτός της Εκκλησίας. Από την άλλη μεριά και η έννοια της Εκκλησίας τώρα επηρεάζεται από όλα αυτά και σημαίνει πλέον μια πραγματικότητα Χριστοκεντρική. Χριστολογική, σημαίνει το ίδιο το σώμα του Χριστού, το οποίο υπάρχει μετά την Ανάσταση και θα υπάρχει δια παντός. Άρα η Εκκλησία δεν είναι μία κατάσταση μεταξύ της Αναστάσεως και των εσχάτων, όπως την δέχθηκαν πάρα πολλοί δυτικοί, αλλά η Εκκλησία συνεχίζεται και μετά την Δευτέρα Παρουσία.

Δεν είναι λοιπόν τίποτε άλλο η Εκκλησία παρά η ίδια η βασιλεία του Θεού, η οποία θα επικρατήσει με την Δευτέρα Παρουσία. Τώρα οι συνέπειες για την Εκκλησιολογία είναι πολύ σοβαρές. Όπως ο Χριστός δεν μπορεί να υπάρξει πλέον χωρίς Εκκλησία, έτσι και η ταυτότητα της Εκκλησίας δεν είναι άλλη από την ταυτότητα του Χριστού. Η Εκκλησία συνεπώς, δεν είναι μια κοινότητα, που μπορούμε να την νοήσουμε σε αντιπαράθεση με τον Χριστό. Ο Χριστός δεν στέκεται ενώπιος ενώπιω της Εκκλησίας, αλλά είναι το ίδιο το εγώ της Εκκλησίας. Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο, η Εκκλησία είναι Αγία, διότι «Εις Άγιος, Εις Κύριος». Παρά την αμαρτωλότητα των μελών της Εκκλησίας είναι Αγία, διότι η ταυτότητά της η προσωπική, δεν είναι άλλη από την ταυτότητα την προσωπική του Χριστού. Για να το δούμε αυτό στην εμπειρία μας, στην ύπαρξη, δεν έχουμε παρά να σκεφτούμε σοβαρά το τι γίνεται κυρίως μέσα στην Θεία Ευχαριστία, διότι στην Θεία Ευχαριστία πραγματώνεται το σώμα του Χριστού ως Εκκλησία, και η Εκκλησία πραγματώνεται ως σώμα του Χριστού. Εκεί, αν θέσει κανείς το ερώτημα, ποιος προσεύχεται στην Θεία Ευχαριστία; Προσεύχεται η Εκκλησία; Η απάντηση είναι όχι. Προσεύχεται ο Χριστός. Ο Χριστός βέβαια δεν μπορεί να χωρισθεί από την Εκκλησία. Προσεύχεται ως Εκκλησία, άρα η Εκκλησία προσεύχεται ως Χριστός. Αυτό είναι χαρακτηριστικό ιδιαίτερο της Θείας Ευχαριστίας, ότι η ευχαριστιακή αναφορά αυτή είναι κατ'

εξοχήν Ευχαριστία. Η ευχή της αναφοράς αρχίζει με το «Ευχαριστήσωμεν τω Κυρίω» και συνέχεια. Λοιπόν η ευχή αυτή της αναφοράς αναφέρεται στον Πατέρα.

Στην Λειτουργία του Μ. Βασιλείου είναι σαφές ότι είναι μόνον ο Πατήρ, ο οποίος δέχεται την ευχή της αναφοράς. Του Χρυσοστόμου - όπως οι Λειτουργιολόγοι έχουν επισημάνει - μετά τον Δ΄ αιώνα υπέστη κάποια αλλαγή η αναφορά και προστέθηκε η φράση: «*Συ, (δηλαδή ο Πατήρ) και ο Μονογενής Σου Υιός και το Πνεύμα Σου το Άγιον*». Μπαίνει ολόκληρη η Αγία Τριάδα. Αλλά η αρχική ευχαριστιακή αναφορά είναι προσευχή προς τον Πατέρα. Γι' αυτό και είναι μέγιστο λάθος αυτό που κάνουν οι κληρικοί και στο Ευχαριστήσωμεν τω Κυρίω στρέφονται προς την εικόνα του Χριστού. Είναι τεράστιο δογματικό λάθος. Το Ευχαριστήσωμεν τω Κυρίω είναι η έναρξη της Ευχαριστίας. Το ευχαριστήσωμεν δεν είναι να πούμε «ευχαριστώ», έτσι εθιμοτυπικά, είναι να αρχίσουμε εκείνη την ώρα την ευχή που λέει: «Άξιον και δίκαιον». Από κει και πέρα αρχίζει η Ευχαριστία, η οποία όμως, όπως φαίνεται από την ευχή της αναφοράς, απευθύνεται στον Πατέρα.

Θα μου πείτε: «τι σημασία έχει;»

Δεν είναι θέμα θεότητας! Διότι εν τωιαύτη περιπτώσει η διάκριση των προσώπων δεν πρέπει να έχει καμία σημασία. Η διάκριση των προσώπων είναι τόσο σημαντική για την Ορθόδοξη Θεολογία, που έκαναν αγώνες οι Καππαδόκες να διατηρήσουν αυτήν την διάκριση των προσώπων. Λοιπόν, ό, τι κάνει ο Υιός στην Λειτουργία δεν είναι το ίδιο μ' αυτό που κάνει ο Πατήρ, ούτε το ίδιο με αυτό που κάνει το Πνεύμα. Το κάθε πρόσωπο κάνει διαφορετικό έργο σε όλη την Οικονομία και αυτό το έργο μεταφέρεται στην Ευχαριστία. Λοιπόν ο Πατήρ δέχεται και, όπως λέει ο Παύλος, τελικώς ο Υιός θα τα προσαγάγει όλα στον Πατέρα. Γιατί; Διότι από τον Πατέρα ξεκινά, όπως είπαμε, το σχέδιο της Οικονομίας. Είναι η ευδοκία του Πατρός, δεν είναι η ευδοκία του Υιού. Το κάθε πρόσωπο έχει τον δικό του σημαντικό, διακριτικό ρόλο. Από την ευδοκία του Πατρός ξεκινά η Οικονομία και στον Πατέρα καταλήγει. Ο Υιός εκτελεί την ευδοκία του Πατρός τη συνεργεία του Αγίου Πνεύματος και αναφέρει πλέον στον Πατέρα όλη την Οικονομία, όλους μας, ό, τι προσλαμβάνει μέσα στην Οικονομία, το Σώμα Του, το φέρνει, το προσάγει στον Πατέρα. Η Ευχαριστία είναι ακριβώς αυτή η προσαγωγή, αυτή η προσφορά του σώματος του Χριστού στον Πατέρα, η εσχατολογική και τελική προσφορά είναι η αναφορά στον Πατέρα.

Γι' αυτό λοιπόν, στην Θεία Ευχαριστία και μάλιστα την στιγμή της αναφοράς δεν προσεύχεται η Εκκλησία μόνη της. Προσεύχεται ο Χριστός ως κεφαλή του σώματος, που φέρνει αυτήν την Οικονομία στον Πατέρα. Αυτή η κίνηση, η οποία έχει εξασθενήσει στην Θεία Λειτουργία, στην συνείδηση εν πάση περιπτώσει των Ορθοδόξων και των κληρικών, είναι πολύ σημαντική για το θέμα μας, διότι δείχνει ότι η Εκκλησία δεν έχει, όπως είπα, δικό της «εγώ» την στιγμή εκείνη. Όταν ομιλεί προς τον Πατέρα, δεν ομιλεί ως Εκκλησία, ομιλεί ως Χριστός. Ο Υιός ομιλεί. Αυτός

άλλωστε είναι και ο μόνος, ο οποίος μπορεί να εισακουσθεί από τον Πατέρα. Γι' αυτό και η Θεία Ευχαριστία διαφέρει από όλες τις άλλες τελετές και ακολουθίες, διότι στην Θεία Ευχαριστία ο Θεός βλέπει τον ίδιο τον Υιό Του και μας βλέπει όλους ως υιούς εν τω προσώπω του Υιού Του. Και γι' αυτό πρέπει να είμαστε βαπτισμένοι για να είμαστε μέλη της Ευχαριστίας. Δεν μπορεί ο καθένας να ενσωματωθεί στην ευχαριστιακή αυτή σχέση, διότι δεν έχει αποκτήσει την υιοθεσία, που δίνει το βάπτισμα. Αυτή η υιοθεσία του Βαπτίσματος μας καθιστά πλέον υιούς εν τω Ενί και Μονογεννή Υιώ του Θεού. Συνεπώς, ο Υιός μας φέρνει μπροστά στον θρόνο του Πατρός, ο Πατήρ μας αποδέχεται ως μέλη του Υιού Του και με αυτόν τον τρόπο ενωνόμαστε με τον Θεό. Ενωνόμαστε λοιπόν εν Χριστώ, και αυτό σημαίνει ότι η Εκκλησία στην μεγάλη αυτή στιγμή της αναφοράς δεν έχει δική της ταυτότητα. Και γι' αυτό, όταν λέει: «Τα άγια τοις αγίοις» απαντά χωρίς καμία δυσκολία και χωρίς αυτό να σημαίνει ότι αρνείται ότι είναι άγιοι αυτοί που θα μετάσχουν ή θα γίνουν άγιοι, δεν είναι άρνηση όταν λέει: «Είς άγιος». Δεν είναι σαν να λέμε Αυτός είναι άγιος εμείς δεν είμαστε. Όχι. Δεν υπάρχει αρνητική πλευρά στην έκφραση αυτή. Υπονοείται μ' αυτήν την φράση, με την απάντηση του «Είς άγιος», ότι «ένας είναι ο άγιος, όπως ένας είναι και ο Υιός, αλλά εν Αυτώ και εμείς γινόμαστε άγιοι και εμείς γινόμαστε υιοί του Θεού εν Αυτώ».

Αυτός λοιπόν μας προσκομίζει στον Πατέρα και Αυτός ομιλεί προς τον Πατέρα και προσεύχεται στην ευχαριστιακή Λειτουργία. Ο Υιός. Βεβαίως ο Χριστός είναι άόρατος. Δεν είναι αισθητή η παρουσία Του στην Λειτουργία. Γι' αυτό ο προσφέρων την Θεία Ευχαριστία, ο επίσκοπος στην αρχαία Εκκλησία και κατ' επέκτασιν και εν ονοματί του και ο πρεσβύτερος, είναι πλέον εικόνα του Χριστού μέσα σ' αυτήν την λειτουργική σύναξη, το λειτουργικό πλαίσιο, είναι αυτός, ο οποίος ανακεφαλαιώνει, ενσωματώνει, κάνει ένα σώμα ολόκληρη την Εκκλησία και την αναφέρει στον Πατέρα. Και έτσι δημιουργείται ένα άλλο μυστήριο, ένα άλλο παράδοξο, ότι ενώ η Θεία Ευχαριστία προσφέρεται από τον επίσκοπο ή τον πρεσβύτερο, εκείνος - στην ευχή του Χερουβικού - λέει ότι: «Συ ει ο προσφέρων, ο Χριστός». Δηλαδή ενώ στα μάτια του λαού προσφέρων είναι ο επίσκοπος, ο επίσκοπος βλέπει ότι ο πραγματικός προσφέρων είναι ο Χριστός. Και έτσι γίνεται μια ταύτιση μεταξύ του λειτουργού και του Χριστού, η οποία όμως επιτρέπει πάντοτε την διάκριση, διότι ο λειτουργός είναι άνθρωπος και συνεπώς, ενώ ταυτίζεται λειτουργικά με το πρόσωπο του Χριστού, δεν παύει να έχει συνείδηση του ότι δεν είναι αυτός ο Χριστός και γι' αυτό και προσεύχεται προς τον Χριστό ως τον προσφέροντα, σαν αυτός να μην ήταν ο προσφέρων, ενώ είναι ο προσφέρων. Και δημιουργείται λοιπόν μέσα στην Λειτουργία μια διαλεκτική σχέση, θα λέγαμε, μεταξύ λειτουργού και Χριστού και αυτή η διαλεκτική σχέση υπόκειται στο βάθος της έννοιας της εικόνας.

Η εικόνα είναι διαλεκτική. Δείχνει κάτι το οποίο δεν είναι παρόν ωσάν να ήταν παρόν. Ο Χριστός λοιπόν εν τω προσώπω της εικόνας Του, που είναι ο λειτουργός εκείνη την στιγμή, είναι παρών, αλλά με μια διαλεκτική σχέση, η οποία επιτρέπει

στον λειτουργό να διακρίνει τον εαυτό του από τον Χριστό, και αυτή η διαλεκτική σχέση εκφράζεται με την προσευχή που κάνει πλέον ο λειτουργός προς τον Χριστό. Γι' αυτό η ευχή του Χερουβικού, είναι ευχή προς τον Χριστό, που είναι η μόνη ευχή της λειτουργίας που είναι προς τον Χριστό. Οι άλλες ευχές είναι είτε προς την Αγία Τριάδα είτε προς τον Πατέρα μόνο, διότι είναι ευχές που προϋποθέτουν αυτήν την ταύτιση μεταξύ Χριστού και Εκκλησίας, η οποία πλέον δημιουργεί διάλογο όχι μεταξύ Εκκλησίας και Χριστού, τέτοιος διάλογος δεν υπάρχει στην Ευχαριστία, αλλά μεταξύ, από το ένα μέρος της Εκκλησίας και Χριστού και από το άλλο του Πατρός. Τώρα, τον ΙΒ΄ αιώνα έγινε μια μεγάλη διαμάχη γύρω από αυτό το θέμα, στην οποία κύριο ρόλο θεολογικό διαδραμάτισε ο Νικόλαος Μεθώνης. Η διαμάχη ήταν ακριβώς βασισμένη σε αυτό που είπαμε τώρα. Ο Χριστός προσφέρει την Θεία Ευχαριστία και την δέχεται ο Πατήρ. Δεν την δέχεται και ο Υιός; Δηλαδή ο Υιός μόνο προσφέρει; Δεν αποδέχεται την Ευχαριστία; Η απάντηση που δόθηκε από τον Νικόλαο Μεθώνης και που επικράτησε, ήταν ότι ο Χριστός δέχεται επίσης την Θεία Ευχαριστία, δεν την προσφέρει μονάχα. Ο λόγος είναι πολύ σοβαρός, διότι κάθε αντίληψη ότι ο Πατήρ μπορεί να ενεργήσει κατά κάποιον τρόπο χωρίς την παρουσία του Υιού και του Πνεύματος, θα σήμαινε διαίρεση μέσα στην Αγία Τριάδα. Είναι βασικό Πατερικό αξίωμα ότι τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος δεν χωρίζουν ποτέ. Και στην Οικονομία και στην ενσάρκωση ακόμα μαζί είναι, αλλά δεν σαρκούνται όλα. Εδώ τώρα είναι μεγάλη λεπτομέρεια ότι ο Υιός μεν δέχεται, μαζί με τον Πατέρα και το Πνεύμα, την Θεία Ευχαριστία, αλλά σε διάκριση από τον Πατέρα και το Πνεύμα. Αυτός συγχρόνως και προσφέρει. Είναι πολύ σοβαρό θέμα η διάκριση των προσώπων, γι' αυτό και το «Ευχαριστήσωμεν τω Κυρίω» δεν πρέπει να λέγεται μπροστά στην εικόνα του Χριστού.

Είναι σημαντικό το ότι τελικά η Οικονομία όλη ανακεφαλαιώνεται στο Πρόσωπο του Χριστού και ότι καταλήγει στο πρόσωπο του Πατρός. Ότι ο Πατήρ δεν προσφέρει. Τι να προσφέρει; Σε ποιον να προσφέρει; Αν μιλάμε για φύσεις όλα αυτά μπερδεύονται, Δεν είναι ανάγκη να κάνουμε τις διακρίσεις αυτές. Αλλά προσέξτε, η Θεία Λειτουργία είναι αποκαλυπτική στο σημείο αυτό. Είναι πολύ προσεκτική στον χειρισμό της διακρίσεως των προσώπων. Αλλά εμείς έχουμε δημιουργήσει μια ευσέβεια λειτουργική ερήμην της διακρίσεως των προσώπων. Προσευχόμαστε στον Θεό. Αυτό είναι τόσο επικίνδυνο, ώστε μπορεί να οδηγήσει σε μια αχρήστευση της Τριαδικής Θεολογίας. Γίνεται πλέον η Τριαδική Θεολογία ένα δόγμα, το οποίο δεν έχει καμιά σχέση με τον τρόπο με τον οποίο ζούμε. Όχι, δεν μπορούμε στην Λειτουργία να ξεχάσουμε το Τριαδικό δόγμα. Εάν υπάρχει διάκριση των προσώπων, αυτή πρέπει να εφαρμοστεί συνειδητά. Να ξέρω ότι προσεύχομαι εν ονόματι του Χριστού, ότι ο Χριστός προσεύχεται μαζί μου, ότι ο λειτουργός είναι εικόνα του Χριστού εκείνη την ώρα και δεν είναι αυτός που λειτουργεί, ότι ο Χριστός προσφέρει.

Έτσι διατυπώνεται η ευχή: «*Συ ει ο προσφέρων και ο προσφερόμενος και ο προσδεχόμενος και διαδιδόμενος*» συγχρόνως. Αλλά ο Χριστός και όχι ο Πατήρ, όχι η Θεία φύση, όχι αυτή. Ο Υιός. Υπάρχει μια διαλεκτική σχέση μεταξύ Πατρός και Υιού, χάρη στην οποία σωζόμαστε, διότι και εμείς γινόμαστε αποδεκτοί από τον Πατέρα ως υιοί. Η Εκκλησία λοιπόν είναι αυτό το μυστήριο της ανακεφαλαιώσεως, της ενσωματώσεως όλων, που δια του Βαπτίσματος έγιναν υιοί, και δια μέσου αυτών, της φύσεως, την οποίαν φέρουν μαζί τους, και δι' αυτού του τρόπου της εισόδου μας στην σχέση μεταξύ Πατρός και Υιού. Αυτή είναι η θέωση και τίποτε άλλο. Γι' αυτό η θέωση προσφέρεται κατ' εξοχήν στην Θεία Ευχαριστία. Ο Χριστός λοιπόν χωρίς Εκκλησία δεν νοείται, η Εκκλησία δεν νοείται χωρίς Χριστό, η θέωση δεν νοείται χωρίς Εκκλησία. Ο Πατήρ δέχεται το σώμα αυτό που προσφέρει ο Χριστός εν τη Ευχαριστία, ο Υιός τώρα και προσφέρει και δέχεται. Προσφέρει στο μέτρο που είναι ενωμένος με την ανθρώπινη φύση, αποδέχεται στο μέτρο που είναι ενωμένος με τον Πατέρα.

Όλα αυτά τα λέμε για να δηλώσουμε σαφώς και κατηγορηματικώς ότι η Εκκλησία δεν έχει δικό της εγώ, δεν έχει δική της ταυτότητα αλλά η ταυτότητά της είναι ο Χριστός. Αυτό συνδέεται βέβαια με την Χριστολογία και με όλη αυτήν την ιστορία του ενός προσώπου και των δύο φύσεων. Από όλα αυτά βγαίνει επίσης το συμπέρασμα ότι οτιδήποτε συμβαίνει ή υπάρχει μέσα στην Εκκλησία, εκκλησιαστικοποιείται, καθίσταται Εκκλησία στον βαθμό και στο μέτρο που αναφέρεται στον Πατέρα εν Χριστώ, κυρίως και κατ' εξοχήν την στιγμή της Θείας Ευχαριστίας. Ό,τι λοιπόν προσκομίζει ο άνθρωπος είτε ως φύση την φέρει επάνω του με την φυσική του παρουσία, πάει εκεί και φέρνει αυτό το σώμα, το οποίο σώμα είναι μέτοχο ολόκληρου του κτιστού κόσμου. Συνεπώς, φέρνει τον κτιστό κόσμο μέσα του, τον πάει εκεί είτε με τα δώρα που προσφέρει, τον άρτο και τον οίνο, είτε με οτιδήποτε μέσα στα πλαίσια της Θείας Ευχαριστίας προσφέρει ο άνθρωπος, όλα αυτά γίνονται σώμα Χριστού. Δεν είναι πλέον ανθρώπινα, ούτε μπορούμε αυτά να τα εξετάσουμε κοινωνιολογικά ή οικονομολογικά ή νομικά. Δεν υπόκεινται αυτά σε νόμους και αρχές που διέπουν την κτιστή φύση. Αυτά είναι τα χαρακτηριστικά της ακτίστου φύσεως. Προσλαμβάνονται, αγιάζονται, γίνονται ιερά και με αυτόν τον τρόπο μετέχουν και αυτά στην σχέση μεταξύ Πατρός και Υιού. Αυτό ακριβώς κάνει και τους λειτουργούς και κυρίως τον επίσκοπο, ο οποίος προΐσταται όλης αυτής της συνάξεως και της προσφοράς, τους κάνει αγίους με την έννοια του: «Εις άγιος». Όλα αγιάζονται μέσα στην Θεία Ευχαριστία και κατεξοχήν αυτός που προσφέρει την Θεία Ευχαριστία, που είναι η εικόνα του ίδιου του προσφέροντος, του Χριστού. Συνεπώς η ζωή της Εκκλησίας μέσα στην Θεία Ευχαριστία, η δομή της Εκκλησίας στην Θεία Ευχαριστία, τα λειτουργήματα, οι λειτουργοί, όλα αυτά δεν μπορούν να κριθούν με κριτήρια του κτιστού. Δεν μπορούν να κριθούν με κριτήρια κοινωνικά, κοινωνιολογικά. Η Εκκλησία βέβαια, έχει και μια ζωή, η οποία επεκτείνεται και έξω από την Θεία Ευχαριστία. Και εκεί

μπορούν να παρεισφρήσουν στοιχεία που μπορεί να μην είναι στην ουσία τους στοιχεία αυτής της σχέσεως, η οποία τα καθιστά ιερά και άγια. Αλλά δεδομένου ότι αυτά τα στοιχεία ή μάλλον, εάν και εφ' όσον αυτά τα στοιχεία συνδέονται και μπορούν να συνδεθούν και πάλι κατά κάποιον τρόπο με την Θεία Ευχαριστία, δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν, δεν μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο κοινωνικής ή άλλης κτιστής πραγματικότητας. Αυτή είναι η έννοια λοιπόν, όχι μόνο της Χριστοκεντρικότητας της Εκκλησίας αλλά και της επισκοποκεντρικότητας.

Επειδή το εγώ της Εκκλησίας είναι ο Χριστός και επειδή τον Χριστό στην Θεία Ευχαριστία τον εικονίζει ο επίσκοπος, γι' αυτόν τον λόγο ο επίσκοπος πήρε στην Εκκλησία αυτήν την πάρα πολύ αποφασιστική θέση και έγινε ο κριτής όλης της ζωής της Εκκλησίας περιλαμβανομένης και της υλικής πλευράς, η οποία υλική πλευρά προέρχεται από την σύνδεσή της με την Θεία Ευχαριστία. Ότι προσφέρει ο άνθρωπος για να γίνει Θεία Ευχαριστία, αυτό περνάει οπωσδήποτε από τα χέρια του επισκόπου, διότι όλη η Θεία Ευχαριστία περνάει από τα χέρια του επισκόπου. Είναι ο μόνος τρόπος που έχουμε για να εικονίσουμε την παρουσία του Χριστού. Δεν είναι δυνατόν να φθάσουμε στην προτεσταντική αντίληψη, η οποία δεν χρειάζεται τον εικονισμό αυτό. Η προτεσταντική αντίληψη θεωρεί την κοινότητα σαν κάτι που προσεύχεται σαν σύνολο ατόμων, τα οποία προσεύχονται το καθένα προς τον Θεό. Συναντιώνται απλώς για να προσευχηθούν, αλλά ο καθένας προσεύχεται μόνος του. Μαζί με τους άλλους, αλλά δεν περνάει η προσευχή από ένα κοινό στόμα. Αυτό το κοινό στόμα για εμάς, για την Εκκλησιολογία που αναλύουμε τώρα, δεν είναι ανθρώπινο. Είναι ο Χριστός, διότι ανθρώπινο στόμα δεν ακούει ο Θεός. Ή εν πάση περιπτώσει, μέσα στην Θεία Ευχαριστία διαφέρει η προσευχή από τις προσευχές εκτός της Θείας Ευχαριστίας, με τις οποίες μπορεί ένα ανθρώπινο στόμα να προσεύχεται στο Θεό. Στην Θεία Ευχαριστία δεν προσεύχεται το ανθρώπινο στόμα. Προσεύχεται το στόμα του Υιού, γι' αυτό και κάνει την Θεία Ευχαριστία τόσο εισακουστή και σημαντική στον Πατέρα. Διαφέρει η Θεία Ευχαριστία από τις άλλες προσευχές και ο λαός το ξέρει αυτό. Ο λαός πάει για να κάνει Λειτουργία, για να δώσει στην Λειτουργία τα ονόματα. Άλλο είναι η Λειτουργία, άλλο τα εκτός της Λειτουργίας. Τα εκτός της Λειτουργίας δεν έχουν την ίδια βαρύτητα, την ίδια αξία. Τα εντός της Θείας Ευχαριστίας, εκείνα περνούν από την σχέση αυτή Πατρός και Υιού, και ο Υιός είναι αυτός που τα αναλαμβάνει επάνω Του, διότι αυτό είναι η Θεία Ευχαριστία. Το σώμα του Χριστού πραγματοποιείται. Αυτός αναλαμβάνει επάνω Του τα αιτήματα, τα δώρα των ανθρώπων και τα δίνει στον Πατέρα. Επομένως αυτά που συμβαίνουν εκείνη την ώρα μέσα στην Θεία Ευχαριστία, συμβαίνουν από τον ίδιο τον Χριστό. Δεν είναι συνεπώς ο επίσκοπος ένας λειτουργός εκ παραλλήλου υφιστάμενος με τον Χριστό. Είναι ο ίδιος ο Χριστός. Και όλη η αμφίεση, και όλη η ψαλμωδία και όλος ο τρόπος, με τον οποίον ο λαός βλέπει τον επίσκοπο και κατ' επέκταση τον πρεσβύτερο, όλα αυτά δείχνουν ότι τον

θεωρεί εικόνα του Χριστού. Και οι εικόνες του Χριστού παριστάνονται με αυτόν τον τρόπο. Από εκεί ξεκίνησε η εξουσία του επισκόπου σ' όλα τα θέματα.

ΣΤ. ΘΕΜΑΤΑ ΕΚΚΛΗΣΙΟΛΟΓΙΑΣ

Μαθήματα Ακαδημαϊκού έτους 1991 - 1992

Εισαγωγή

Στην Εκκλησιολογία θεωρώ ως βασικό και πρωτεύον θέμα την επισήμανση της ιδιαίτερης ταυτότητας της Εκκλησίας, ώστε να είναι ορθή και ασφαλής η γνώση της. Δυστυχώς, όμως, η έννοια της Εκκλησίας στη συνείδηση και θεολογική μας γνώση δεν έχει μία συγκεκριμένη ταυτότητα. Έτσι, αν θέσει κανείς το ερώτημα, «τι είναι η Εκκλησία, ποια η ταυτότητα και ιδιαιτερότητά της;», είναι βέβαιο ότι θα λάβει πολλές και ποικίλες απαντήσεις που, αν εξετασθούν διεξοδικά, είναι δυνατό να λεχθούν και για ένα σωρό άλλα πράγματα. Επομένως, η μοναδική και ειδοποιός διαφορά της Εκκλησίας δεν είναι αρκετά σαφής στη σκέψη μας. Για πολλούς η Εκκλησία ταυτίζεται με μία οργανωμένη ιστορική κοινότητα, της οποίας τα κύρια χαρακτηριστικά δεν διαφέρουν από εκείνα που αφορούν και άλλες κοινότητες μέσα στο γίγνεσθαι της ιστορίας. Σήμερα εμφανίζεται, κυρίως στη Δύση, το θεολογικό πρόβλημα της διάκρισης ανάμεσα στην Εκκλησιολογία και την Κοινωνιολογία. Η Εκκλησία, βεβαίως, έχει και κοινωνικά στοιχεία. Μία μακροσκοπική κοινωνιολογική θεώρηση στην ιστορία της θα της προσδώσει ορισμένα χαρακτηριστικά που τα συναντά κανείς και εκτός της Εκκλησίας.

Πράγματι, η Εκκλησιολογία με τον τρόπο που αναπτύχθηκε στον Ρωμαιοκαθολικό και Προτεσταντικό χώρο δεν διαφέρει ιδιαίτερα από την Κοινωνιολογία. Ο όρος «Εκκλησία» ταυτίστηκε με τον όρο «societas» που, ας σημειωθεί, δεν αποδίδεται επακριβώς με τον ευρύτερο στην Ελληνική όρο της «κοινωνίας». Η αντίληψη αυτή που θέλει την Εκκλησία ως μία οργανωμένη κοινωνία με τους δικούς της κανόνες στην ηθική, την ιδεολογία και τη διοίκηση, ενώ κυριάρχησε για αιώνες στο Ρωμαιοκαθολικισμό, σήμερα υποχωρεί σταδιακά. Τούτο, βεβαίως, συμβαίνει διότι η ίδια η κοινωνιολογική θεώρηση της κοινωνίας ως οργανωμένου συνόλου στη βάση μιας οργανωμένης ηθικής, ιδεολογίας και διοικητικής οργάνωσης τείνει να εκλείψει στα νεότερα χρόνια για πολλούς και διάφορους λόγους. Δεν διαφέρει, απλώς, η κοινωνία από χώρα σε χώρα, αλλά έχει διασπασθεί στα ίδια τα πλαίσια μιας ενιαίας χώρας ό,τι αποκαλούμε «κοινωνικό ιστό». Σήμερα αμφισβητείται ποικιλοτρόπως η κατεστημένη ηθική, ιδεολογική, ακόμα και η κρατική συγκρότηση της κοινωνίας, ενώ νέες τάσεις και διάφορες μορφές οργάνωσης του κοινωνικού βίου εμφανίζονται στο προσκήνιο. Λαμβάνοντας υπ' όψιν τις κοινωνικές αυτές εξελίξεις η Εκκλησιολογία της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας έχει μετατοπισθεί από την έννοια της «societas» που είχε μέχρι πρότινος. Ενώ στον Ρωμαιοκαθολικισμό υφίσταται μία διαφορετική οργάνωση από την πολιτεία ή κοινωνία, στον Προτεσταντισμό η εκοσμίκευση έχει απορροφήσει σχεδόν το στοιχείο της εκκλησιαστικής οργάνωσης, ώστε η τελευταία να είναι τόσο ασαφής και

αδιαμόρφωτη και να μη διαφέρει εμφανώς από την πολιτική δόμηση της κοινωνίας. Το ορθολογιστικό στοιχείο στον Προτεσταντισμό έχει έντονα επηρεασθεί από τις μεταβαλλόμενες κοινωνικές θεωρίες έτσι ώστε, ανάλογα με την περίπτωση, μπορεί κανείς να διαγνώσει μία μαρξιστική ή καπιταλιστική κλπ. επίδραση στις διάφορες προτεσταντικές κοινότητες. Οι προτεσταντικές Εκκλησίες άγονται και φέρονται ιδεολογικά από τις κοινωνικές αντιλήψεις που κυριαρχούν στους τομείς της ηθικής κυμαίνεται μεταξύ του κοινώς παραδεδεγμένου και της άκρατης ελευθερίας. Θα μπορούσε να πει κανείς, δίχως ν' απλουστεύσει τα πράγματα, ότι στον Προτεσταντισμό η Κοινωνιολογία και η Εκκλησιολογία έχουν χάσει τα όρια διαφοροποίησής τους διεισδύοντας η μία στην άλλη. Βεβαίως, ανάλογα με την ομολογιακή απόκλιση υφίσταται και αντίστοιχη διαβάθμιση.

Στον παραδοσιακό, κυρίως, Προτεσταντισμό, όπως είναι ο Λουθηρανισμός και ο Καλβινισμός όπου το δόγμα τονίζεται περισσότερο απ' οτιδήποτε άλλο, παρατηρείται μία εξάρτηση της Εκκλησίας από την ομολογία της πίστεως. Από την τελευταία αυτή προκύπτει άλλωστε και η λουθηρανική ή καλβινική ονομασία της αντίστοιχης Εκκλησίας. Έτσι η Λουθηρανική Εκκλησία είναι εκείνη που αναγνωρίζει την ταυτότητά της στην Αυγουστιαία Ομολογία της πίστεως κλπ.

Το γενικό αυτό διάγραμμα αφορά, κυρίως, στους εκκλησιολογικούς προσανατολισμούς της Δύσεως, αλλά ενδιαφέρει άμεσα και την ορθόδοξη θεολογική σκέψη, η οποία δεν έχει ακόμη επεξεργασθεί μία συγκροτημένη Εκκλησιολογία. Πράγματι, τα εκκλησιολογικά κείμενα που έχουμε στη διάθεσή μας από νεότερους ορθόδοξους θεολόγους δεν είναι παρά μία επιλογή των παραπάνω μορφών της Εκκλησιολογίας που σάς περιέγραψα. Το επικρατέστερο δάνειο στοιχείο τους από τη Δύση είναι η ομολογιακή προσέγγιση. Αν ρωτήσει κανείς σε τι ξεχωρίζει η Ορθόδοξη Εκκλησία από τις άλλες, η απάντηση θα είναι, με βάση τις εκκλησιολογίες που έχουμε, ότι στο σημείο αυτό οι ορθόδοξοι έχουμε παγιδευθεί ιστορικά από την προτεσταντική και γενικότερα τη δυτική αντίληψη περί Εκκλησίας. Ήδη τον ΙΖ' αι., όταν έκαναν την εμφάνισή τους οι δυτικές ομολογίες, οι ορθόδοξοι προκλήθηκαν να διατυπώσουν ποιες ομολογίες αναγνωρίζουν και παραδέχονται. Άρχισε έτσι η συγγραφή ομολογιών για να δηλωθεί η ορθόδοξη ταυτότητα. Για τα σημεία εκείνα που δεν συμφωνούμε με τη Δύση, άλλοτε λαμβάνουμε επιχειρήματα από τους Ρωμαιοκαθολικούς, για να στραφούμε εναντίον των Προτεσταντών, και άλλοτε ακριβώς το αντίθετο. Στην κατεύθυνση αυτή οι ομολογίες του Πέτρου Μογίλα και του Δοσιθέου Ιεροσολύμων παρουσιάζουν λατινικές επιδράσεις, του Κυρίλλου Λουκάρεως προτεσταντικές, ενώ ενδιάμεση είναι η οδός που ακολουθεί ο Μητροφάνης Κριτόπουλος. Το γεγονός αυτό εύκολα ερμηνεύεται, διότι η φύση της Ορθόδοξης Εκκλησιολογίας είναι τελείως διαφορετική και δεν είναι δυνατό να αντλείται η ταυτότητά της στη βάση μιας ομολογίας πίστεως.

Από που τέλος πάντων, αντλούμε οι ορθόδοξοι την ταυτότητα της Εκκλησίας; Εδώ έχουμε και εμείς μία ολόκληρη ιστορία πίσω μας. Η περί Εκκλησίας αντίληψη των Ορθόδοξων πηγάζει από την εμπειρία της σχέσεως του ανθρώπου και του κόσμου με το Θεό, όπως βιώθηκε στην εκκλησιαστική κοινότητα διαμέσου των αιώνων. Κατά συνέπεια, όπως ακριβώς σύνολη η Δογματική έτσι και η Εκκλησιολογία μας είναι βιωματική, αφορά τον τρόπο υπάρξεως της Εκκλησίας. Οι θεολόγοι έρχονται στη συνέχεια και κατασκευάζουν αντιλήψεις και σχήματα πάνω σ' αυτό το βίωμα ή πολλές φορές, όπως, δυστυχώς, συμβαίνει στις μέρες μας, το παρατρέχουν κατασκευάζοντας δικές τους, εν πολλοίς, αντιλήψεις. Οπωσδήποτε, όμως μόνιμο κριτήριο για τη θεώρηση της Εκκλησιολογίας παραμένει η ίδια η εμπειρία της Εκκλησίας.

Γενικεύοντας και σχηματοποιώντας κάπως τα πράγματα θα έλεγα ότι δύο είναι οι βασικές εμπειρίες, από τις οποίες αντλούμε οι Ορθόδοξοι το περιεχόμενο της Εκκλησιολογίας: Από το ένα μέρος είναι η Θεία Ευχαριστία, το λειτουργικό βίωμα που είναι προσιτό σε όλους τους πιστούς μέσα στον κόσμο, και από το άλλο η ασκητική εμπειρία και μοναστική κλήση, η οποία επιλέγεται από ορισμένους πιστούς μέσα στην Εκκλησία. Πέρα από αυτά τα δύο δεν φαίνεται να έχουν επιδράσει κατά τρόπο αποφασιστικό άλλα βιώματα στη διαμόρφωση της ορθόδοξης εκκλησιολογικής συνείδησης. Στη ρωμαιοκαθολική και προτεσταντική Δύση, αντιθέτως, η εμπειρία της ιεραποστολής είναι εκείνη που επηρεάζει καίρια την Εκκλησιολογία, εφόσον η Εκκλησία στην ταυτότητά της είναι όργανο προωθήσεως της ιεραποστολής. Αντιθέτως, στην ορθόδοξη θεολογική παράδοση και λαϊκή ευσέβεια η ιεραποστολική δράση δεν έχει διαδραματίσει πρωτεύοντα ρόλο. Όταν ένας Ορθόδοξος λέγει ότι πηγαίνει στην Εκκλησία, δεν εννοεί ότι πάει για να κηρύξει το Ευαγγέλιο στους ιθαγενείς κάποιου τόπου, ούτε καν ότι προσέρχεται στην Εκκλησία για ν' ακούσει το κήρυγμα - τουλάχιστο μέχρι πρότινος - αλλά για να εκκλησιασθεί, να προσευχηθεί μαζί με την κοινότητα των πιστών και προπαντός να λάβει μέρος στη Θεία Ευχαριστία. Κατ' αυτό τον τρόπο στην Ορθόδοξη παράδοση «Εκκλησία» και «Ναός» ταυτίσθηκαν. Αν και η Δύση κληρονόμησε την ταύτιση αυτή από την αρχαία Εκκλησία, σύγχρονοι δυτικοί θεολόγοι, φιλτράροντας ορθολογικά τα πράγματα, θεωρούν ότι δεν πρέπει να λέγει κανείς ότι πηγαίνει στην Εκκλησία αλλά στο ναό. Ο Η. Küng επέμενε έντονα στη διάκριση αυτή, από την οποία είχε ενθουσιασθεί και ο αείμνηστος Ν. Νησιώτης, θεωρώντας ορθότερη τη χρήση της λέξης «ναός». Κανένας, όμως, ορθόδοξος δεν λέγει ότι πάει στο ναό, αλλ' ότι πάει στην Εκκλησία. Τούτο δεν είναι καθόλου τυχαίο, διότι ακριβώς για τη λαϊκή ευσέβεια κατ' αυτόν τον τρόπο σημαίνεται η ταυτότητα της Εκκλησίας. Η αναφορά στις αντιπαραθέσεις αυτές γίνεται για να δηλωθεί η ιδιαίτερη έμφαση και προτεραιότητα που δίνει η Ορθόδοξη Εκκλησία στην λατρευτική εμπειρία και όχι στην ιεραποστολική πράξη.

Στα χρόνια μας όλοι έχουμε γευθεί την αποκλίνουσα στροφή που έλαβε η νεολληνική εκκλησιαστική συνείδηση κάτω από την επίδραση των θρησκευτικών αδελφοτήτων και οργανώσεων που τόνισαν την ιεραποστολή και το κήρυγμα. Η ευσεβιστική αυτή τάση εισχώρησε και μέσα στην λειτουργική πράξη της Εκκλησίας προκαλώντας αλλοιώσεις και αναστατώσεις στη Θεία Ευχαριστία. Πράγματι, θλίβεται κανείς περισσότερο όταν διαπιστώνει ότι οι νεοτερισμοί αυτοί έχουν πλέον εμπεδωθεί. Γιατί το κήρυγμα γίνεται στο Κοινωνικό; Ως απάντηση προβάλλεται συνήθως το επιχείρημα ότι νωρίτερα δεν ενδείκνυται λόγω της ελάχιστης προσέλευσης των πιστών. Ο εκκλησιασμός συνδέεται αποκλειστικά με το κήρυγμα; Καλλιεργείται, λοιπόν, μία κηρυγματική ευσέβεια από πολλούς ιεροκήρυκες σε βάρος της ευχαριστιακής πράξης και εμπειρίας προκαλώντας μία βασική αλλοτρίωση στην ορθόδοξη ιδιοσυγκρασία. Αρκετοί «εγγράμματοι» κληρικοί απαγγέλουν τα ευαγγελικά αναγνώσματα κατά τη διάρκεια της Θείας Λειτουργίας δίχως να τα μελωδούν, για να γίνονται κατανοητά στο λαό. Παρομοίως, σε άλλους τομείς ο ιεραποστολικός ζήλος εξάλειψε την αίσθηση του μυστηρίου της Εκκλησίας. Όλοι πάντως διαισθανόμαστε ότι οι τάσεις αυτές αποκλίνουν από την Ορθόδοξη παράδοση και λειτουργική πράξη.

Για την Ορθόδοξη θεολογία, το κύριο χαρακτηριστικό που εκφράζει την ταυτότητα της Εκκλησίας δεν είναι ούτε η ιεραποστολή, ούτε βεβαίως, οι διάφορες ομολογίες πίστεως. Στη Θεία Ευχαριστία δεν χρησιμοποιούμε καμία μεμονωμένη ομολογία ή κάποιο απόσπασμα από ακαδημαϊκό εγχειρίδιο. Όλα αυτά υπάρχουν, βεβαίως, αλλά στο περιθώριο της ζωής της Εκκλησίας. Στο επίκεντρό της που είναι η Ευχαριστιακή λατρεία μόνο το στοιχειώδες και κοινό με τις άλλες Εκκλησίες και Ομολογίες Σύμβολο της Πίστεως έχει θέση. Επομένως, τοποθετώντας την Ορθόδοξη αυτοσυνειδησία μόνο στη βάση του Συμβόλου της Πίστεως δεν είναι δυνατό να διαφοροποιηθούμε ως προς τις ετερόδοξες χριστιανικές κοινότητες. Φαίνεται, λοιπόν, ότι μόνο τα δύο στοιχεία που προανέφερα, η Θεία Ευχαριστία και η μοναστική παράδοση, έχουν διαμορφώσει αποφασιστικά την Ορθόδοξη συνείδηση ως προς την ταυτότητα της Εκκλησίας. Για την αναζήτησή της θα πρέπει, εξάπαντος, να προστρέξουμε στις δύο αυτές εκκλησιολογικές συνιστώσες. Κατά την προσέγγιση, όμως, αυτή δημιουργείται ένα σοβαρό θεολογικό πρόβλημα που αφορά σ' έναν εγγενή ανταγωνισμό μεταξύ του λειτουργικού και ασκητικού στοιχείου. Θέτω και πάλι σχηματικά το ζήτημα, για να προκαλέσω τον προβληματισμό σας, ώστε να εμβαθύνουμε και να ξανασκεφθούμε σοβαρά ορισμένα πράγματα. Ο ανταγωνισμός μεταξύ της ευχαριστιακής - λατρευτικής προσέγγισης της Εκκλησιολογίας και της αντίστοιχης μοναχικής - ασκητικής έχει βαθύτατες ρίζες στην ιστορία. Θα επιχειρήσουμε μία σύντομη αναδρομή στο παρελθόν φθάνοντας ως στις μέρες μας, για να διαπιστώσουμε Πώς εκδηλώνεται πλέον η ρήση αυτή που μπορεί ν' αποβεί καταστροφική;

Από τη μελέτη της ιστορίας που έκανα θεωρώ ότι ένας τέτοιος ανταγωνισμός δεν υπήρχε αρχικά, διότι κυρίαρχο στοιχείο στην Εκκλησιολογία υπήρξε η λατρευτική πράξη και μάλιστα η θεία Ευχαριστία. Τούτο μαρτυρεί η Καινή Διαθήκη και, τουλάχιστον, οι δύο πρώτοι αιώνες της Εκκλησίας. Στον άγ. Ιγνάτιο Αντιοχείας και στον άγ. Ειρηναίο Λυώνος, ακόμη και στον απολογητή μάρτυρα Ιουστίνο, σ' ολόκληρο δηλαδή το φάσμα του Β αιώνα, η ταυτότητα της Εκκλησίας θεμελιώνεται στην τέλεση της θείας Ευχαριστίας. Το πρόβλημα και ο άλλος ανταγωνιστικός παράγοντας εμφανίζεται με τους Αλεξανδρινούς θεολόγους Κλήμεντα και Ωριγένη κυρίως, και αναπτύσσεται στην Ανατολή παράλληλα με το θεσμό του Μοναχισμού που επηρεάζεται έντονα από το πνεύμα του χαλκέντερου Αλεξανδρινού διδασκάλου διαμορφώνοντας μία νέα προσέγγιση και βάση της Εκκλησιολογίας. Θα πρέπει να τονισθεί ότι ο Ωριγένης και οι Αλεξανδρινοί θεολόγοι της εποχής δέχθηκαν την επίδραση των ιδεολογικών αρχών της Πλατωνικής φιλοσοφίας.

Για τον Πλατωνισμό η ταυτότητα κάθε όντος βρίσκεται στην αρχική του ιδέα, η οποία προϋπάρχει της ιστορίας και του χρόνου που προσμετρεί τη φθορά των αισθητών. Σύμφωνα με τη θεωρία των αιώνιων και αυθύπαρκτων ιδεών που συνιστούν τα αρχέτυπα όλων των όντων, αν κάτι αληθεύει έχοντας μία συγκεκριμένη ταυτότητα, τούτο δεν εντοπίζεται στην παρούσα υλική, φθαρτή και μεταβαλλόμενη διαρκώς κατάσταση του, αλλά στην αντίστοιχη ιδέα του, η οποία είναι η μόνη που παραμένει αναλλοίωτη αιωνίως. Στο βαθμό που κάποιος μεταβαλλόμενο ον μετέχει στην αιώνια αρχετυπική του ιδέα, αποκτά και την αληθινή του ταυτότητα. Για τους πλατωνίζοντες Αλεξανδρινούς θεολόγους και η Εκκλησία αντλεί την ταυτότητά της από τον υπέρχρονο και αιώνιο κόσμο των ιδεών, όπως επίσης και την παρούσα υπόστασή της. Στον ιδεατό αυτό κόσμο κυριαρχεί ο Λόγος του Θεού που ενώνει στον εαυτό του όλους τους λόγους των όντων. Άρα και η ίδια η Εκκλησία ανάγει την αληθινή της ταυτότητα, όταν προσεγγίζουν και μετέχουν, κατά την ενοποίησή τους, στο συμπαντικό Λόγο. Συνεπώς, το ερώτημα για το είναι της Εκκλησίας απαντάται από τους Αλεξανδρινούς διδασκάλους ως η συνάντηση και ένωση των αιώνιων ψυχών με τον αιώνιο Λόγο. Αν και η Ωριγενική ιδέα της αθανασίας των ψυχών, επειδή καταδικάστηκε από την Ε΄ Οικουμενική Σύνοδο, δεν κατόρθωσε να εισέλθει αποφασιστικά στη μοναχική συνείδηση, εν τούτοις το ουσιαστικό στοιχείο της Αλεξανδρινής παράδοσης, η ένωση της ψυχής με το Λόγο, διεδραμάτισε σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση του ασκητικού πνεύματος. Επειδή, όμως, στην αρμονική ενοποίηση των ψυχών με το Λόγο παρεμβάλλονται τα αισθητά στοιχεία και η γενεσιουργός αιτία των παθών σωματική διάσταση μέσα στη ροή του χρόνου, η Εκκλησία έχει ως κύρια αποστολή να προσφέρει στον άνθρωπο τη δυνατότητα καθάρσεως απ' ότι εμποδίζει την ένωσή του με το Λόγο. Συνεπώς, η ταυτότητα της Εκκλησίας συνίσταται σ' ένα θεραπευτήριο ψυχών ενώ ο Μοναχισμός αποτελεί ακριβώς τη χαρισματική εκείνη μέθοδο μέσα στην Εκκλησία για την πραγματοποίηση της καθάρσεως της ψυχής από τα πάθη και της σύναψής

της με το Λόγο του Θεού. Είναι σαφές ότι σε μία τέτοια θεώρηση αποδίδεται μεγάλη σημασία στον ανθρώπινο νου, ο οποίος πρέπει να καθαρθεί από τους αισθητούς λογισμούς, διότι μόνο με την καθαρότητα τους οι νοερόι λογισμοί μπορούν να επιτύχουν τη συνάφεια και ταύτισή τους με τον ανώτατο Λόγο, με τον οποίο, άλλωστε, συγγενεύουν και φυσικά.

Κατά την ιδιαίτερη αυτή έμφαση που δίνεται στην μέθοδο και πορεία της καθάρσεως και αποβολής των αισθητών λογισμών, όλο το βάρος της Εκκλησιολογίας αρχίζει να μετατοπίζεται προς αυτή την κατεύθυνση. Έτσι το λατρευτικό και ευχαριστιακό στοιχείο χάνει σταδιακά την πρωτεύουσα σημασία του και μετατρέπεται ως μέσο προς σκοπό. Η ευχαριστιακή σύναξη της Εκκλησίας, η θεία κοινωνία, χρησιμοποιείται, απλώς, για την υποβοήθηση του αγώνα κατά των παθών. Η υποτίμηση του λειτουργικού παράγοντα από την Αλεξανδρινή προσέγγιση σε συνδυασμό με την ανάπτυξη και διάδοση του Μοναχισμού είχε μεγάλη απήχηση στο φυσικό χώρο και στην περιέουσα ατμόσφαιρα του Πλατωνισμού, όπως ήταν τότε η καθ' ημάς Ανατολή, ο ελληνόφωνος χώρος του Βυζαντίου. Κατά την ίδια περίοδο, εξάλλου, εδραιώνεται όλο και περισσότερο η αντίληψη ότι υπάρχει ένας νοητός κόσμος ανώτερος του αισθητού και υλικού. Όλα αυτά συνετέλεσαν, ώστε να δοθεί προτεραιότητα στην θεραπευτική, θα λέγαμε, προοπτική της Εκκλησιολογίας, και όχι στην ευχαριστιακή. Εντούτοις, και πάλι το ένα στοιχείο δεν είχε εξοβελίσει το άλλο, ώστε να είναι κανείς σίγουρος ότι ένα και μόνο από τα δύο συνιστά, πλέον, το καίριο χαρακτηριστικό.

Το πιο εύκολο θα ήταν, ίσως, να πει κανείς ότι και το ένα και το άλλο στοιχείο συνιστούν την ταυτότητα της Εκκλησίας. Μία τέτοια, όμως, άποψη δεν ικανοποιεί τον σκεπτόμενο άνθρωπο, διότι στην πραγματικότητα η απόλυτη και έσχατη ταυτότητα δεν είναι δυνατό να θεωρείται και στις δύο αυτές προσεγγίσεις. Ανάμεσα στην ευχαριστιακή και θεραπευτική θεώρηση της Εκκλησίας τι είναι τελικό και απόλυτο, τι σχετικό και υποβοηθητικό; Εδώ παίζεται πάντοτε στην Ορθόδοξη Θεολογία το όλο ζήτημα της Εκκλησιολογίας, κατά την γνώμη μου. Τείνει, δηλαδή, η Εκκλησία να μεταμορφωθεί σε μία κοινωνία νοερών όντων, σε μία αγγελική κατάσταση; Το πρότυπο του ανθρώπου, το πρότυπο με το οποίο θέλει να ταυτισθεί η Εκκλησία, συνίσταται στον κόσμο των άϋλων και ασωμάτων αγγέλων ή στον ένυλο και ένσαρκο Λόγο; Ακόμη, ο ενανθρωπήσας Λόγος είναι, απλώς, μία οδός για να αναχθούμε στον άσαρκο Λόγο; Μελετώντας τα κείμενα των πατέρων διακρίνουμε ότι και αυτοί παρουσιάζουν κάποιες ανάλογες διαφοροποιήσεις. Πολλοί είναι εκείνοι που, έχοντας μία δυτική αντίληψη για το «*concessus patrum*», σκανδαλίζονται με τη διαπίστωση αυτή. Το βέβαιο πάντως είναι ότι υπάρχουν διαφορετικές προσεγγίσεις. Δεν είναι ταυτόσημη η προσέγγιση του αγ. Ειρηναίου ή του αγ. Ιουστίνου μ' εκείνη του Ωριγένη. Ο τελευταίος, αν και δεν είναι πατέρας της Εκκλησίας, εντούτοις άσκησε μεγάλη επίδραση σε πολλούς πατέρες. Το ωριγενικό στοιχείο υπάρχει έντονο μέχρι τους Καππαδόκες, δίχως ν' αφανίζεται στους

μετέπειτα αιώνες φθάνοντας ως τις μέρες μας. Παράλληλα, έχει διαποτίσει και την εκκλησιαστική ποίηση και υμνολογία, όπου το πρότυπο αγιότητας είναι ο όσιος ασκητής. Στη θεία Ευχαριστία, όμως, πρότυπο του ανθρώπου ο ένσαρκος Λόγος, ο Θεάνθρωπος Χριστός που προσέλαβε με την ανθρώπινη φύση Του και σύνολη την υλική κτίση. Η πρόσληψη αυτή και αναφορά στο Χριστό σύμπαντος του κόσμου αποτελεί το κατεξοχήν βίωμα της θείας Ευχαριστίας. Έτσι στην ευχαριστιακή προσέγγιση ο σκοπός και η ταυτότητα της Εκκλησίας, το ποιος είναι Άγιος μέσα στην Εκκλησία θεωρείται κάτω από μία εντελώς διαφορετική προοπτική. Την αρμονική σχέση των δύο αυτών θεωρήσεων, της θεραπευτικής και ευχαριστιακής Εκκλησιολογίας, πραγματοποίησε σε μία δυναμική θεολογική σύνθεση ο αγ. Μάξιμος ο Ομολογητής.

Ο συγγραφέας της «Μυσταγωγίας» ως μοναχός γνωρίζει καλά την ωριγενική παράδοση, όπως επίσης και τον Νεοπλατωνισμό που αποτελούσε την τρέχουσα φιλοσοφία και ορολογία της εποχής του. Η χρήση όλων αυτών των παραμέτρων από τον Άγιο Μάξιμο έκανε τους περισσότερους σχεδόν ερευνητές να τον εντάξουν στη γραμμή του Ωριγένη, στους λεγομένους πλατωνίζοντες πατέρες. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του H. V. von Balthasar που πρώτος έφερε στην επιφάνεια την Θεολογική σκέψη του Αγίου Μαξίμου με το βιβλίο του «kosmische Liturgie» (Κοσμική λειτουργία) το 1941. Στο έργο του αυτό ο Ελβετός θεολόγος πραγματοποιεί μια σπουδαία ανάλυση της σκέψης του αγίου Μαξίμου εντοπίζοντας, όμως, ωριγενιστικά στοιχεία σ' όλη την έκταση της σκέψης του Ομολογητή αγίου. Χρειάστηκε η συμβολή του αμερικανού P. Sherwood, ο οποίος στη βαθύτερη ανάλυση της θεολογίας του μεγάλου πατρός διόρθωσε τις λανθασμένες εκτιμήσεις του Balthasar αποδεικνύοντας ότι ο άγιος Μάξιμος πέρασε μια «Ωριγενιστική κρίση», όπως την αποκαλεί, διορθώνοντας και αποβάλλοντας τελικά τον Ωριγενισμό από τη θεολογία. Στη δεύτερη έκδοση του βιβλίου του το 1961 ο Balthasar αναγκάστηκε να επανορθώσει όσα περί Ωριγενισμού του αγίου Μαξίμου είχε υποστηρίξει. Ο Μάξιμος Ομολογητής γνωρίζοντας, αφενός, καλά τον Ωριγενισμό και το Νεοπλατωνισμό, όπως άλλωστε και όλοι οι λόγιοι μοναχοί της Ανατολής και, αφετέρου, βιώνοντας έντονα την εμπειρία της Εκκλησίας θεώρησε ότι ο Ωριγενισμός όφειλε να διορθωθεί στη βάση του, για να μπορέσει να ενταχθεί σ' ό,τι ονόμασα ευχαριστιακή Εκκλησιολογία. Με τον προικισμένο νου του ο άγιος Μάξιμος κατόρθωσε μία πραγματικά μεγαλειώδη σύνθεση των δύο αυτών προσεγγίσεων. Θέτοντας τη Θεία Λειτουργία στις κοσμικές της διαστάσεις θεωρεί ότι η ευχαριστιακή αναφορά είναι το έσχατο στοιχείο που εκφράζει την ταυτότητα της Εκκλησίας. Στη μεταμόρφωση και προσαγωγή στο Χριστό σύμπαντος του αισθητού και νοερού κόσμου, των σχέσεων των ανθρώπων μεταξύ τους και με τον υλικό κόσμο τοποθετεί τη θεραπευτική Εκκλησιολογία. Η κάθαρση, δηλαδή, και απαλλαγή του κόσμου από το αρνητικό στοιχείο του κακού είναι απαραίτητη, δεν είναι, όμως, αυτή που θ' αποτελέσει τον τελικό προορισμό της Εκκλησίας, αλλά η

ευχαριστιακή μεταμόρφωση όλης της κτίσεως και η αναφορά της στο Θεό, στην επουράνια Λειτουργία της Βασιλείας. Η Εκκλησία είναι, λοιπόν, το εργαστήριο που απεργάζεται την κάθαρση, όχι, βέβαια, για να δημιουργήσει μία κοινωνία ασωμάτων αγγέλων, όπως θα ήθελε ο Ωριγένης, αλλά για να διασώσει τον υλικό αυτό κόσμο, να του προσφέρει τη διάσταση της αιωνιότητας αναφέροντάς τον στο Θεό.

Είναι, συνεπώς, αποκαλυπτική για την ταυτότητα της Εκκλησίας η θεολογική σύνθεση του αγίου Μαξίμου. Δεν μπορούμε να παραθεωρήσουμε το θεραπευτικό στοιχείο, αλλά δεν μπορούμε και να το αναγάγουμε σε έσχατο κριτήριο της Εκκλησιολογίας, δίχως να το εντάξουμε στην ευχαριστιακή αυτή θεώρηση του κόσμου ως μεταμόρφωση και όχι ως απαξίωση και αποβολή του υλικού και σωματικού στοιχείου. Η ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας βαίνει πάνω σε τούτη την πορεία πλεύσεως. Πότε η έμφαση δίνεται στον έναν πότε στον άλλο παράγοντα, πάντοτε όμως στα πλαίσια της αρμονικής σύνθεσης, όπως την εξέφρασε ο άγιος Μάξιμος Ομολογητής.

Τα προβλήματα αρχίζουν, όταν οι θεολόγοι συλλαμβάνουν μία οπτική γωνία και σ' αυτήν εξαντλούν μονοδιάστατα όλη την αλήθεια, ενώ η επιρρεπής προς τον φανατισμό ψυχολογία, οι αντεκλήσεις, αυτό το «*Odiūm theologicūm*» και η εύκολη αιρεσιολογία δημιουργούν νοσηρά φαινόμενα και καταστάσεις. Τέτοιου είδους παρερμηνίες και μονομέρειες έχουν συμβεί και με τον άγιο Μάξιμο, για τον οποίο παρεπιπτόντως μόνο γίνεται λόγος για την ευχαριστιακή του προοπτική. Για πολλούς θεωρείται περισσότερο ο εκφραστής της θεραπευτικής Εκκλησιολογίας. Το μεγαλύτερο όμως κακό έγινε με τους μεταγενεστέρους πατέρες και μάλιστα με τον άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά, του οποίου η διδασκαλία προβλήθηκε ως σημαία που καθορίζει την ταυτότητα της Ορθοδοξίας σ' αντίθεση με τη χριστιανική Δύση. Οι μέχρι τώρα ερευνητές της θεολογίας του Γρηγορίου Παλαμά θεωρούν μονομερώς ότι ο ησυχαστής άγιος υπήρξε κλασσικός εκπρόσωπος της θεραπευτικής απλώς και όχι της ευχαριστιακής θεολογίας. Εξάλλου, αρκετοί κυρίως, δυτικοί ερευνητές υπεστήριξαν ότι υπήρξε κάποια αντίθεση των ησυχαστών με άλλους ευχαριστιακούς θεολόγους του ΙΔ' αι., όπως ο άγιος Νικόλαος Καβάσιλας. Χρειάζεται, νομίζω μία επαναπροσέγγιση της θεολογίας του αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης σ' όλο το εύρος των συγγραμάτων του, από τους αντιρρητικούς λόγους ως τις ποιμαντικές ομιλίες του, για να δειχθεί ότι δεν αφίσταται καθόλου, αλλά αναπτύσσει περαιτέρω την παράδοση του αγίου Μαξίμου, μέσα στην οποία συντίθεται αρμονικά οι δύο προσεγγίσεις της Εκκλησιολογίας μ' έσχατο κριτήριο, καθώς νομίζω, το ευχαριστιακό.

Πέρα, όμως από τα καθαρώς θεωρητικά συμπτώματα του ανταγωνισμού που σας περιέγραψα, υπάρχουν και ορισμένες πρακτικές προεκτάσεις του, οι οποίες δημιουργούν ποιμαντικά και θεσμικά προβλήματα στην σύγχρονη εκκλησιολογική

μας κατάσταση. Τα προβλήματα αυτά συνοψίζονται, κυρίως, στις σχέσεις του Θεσμού των επισκόπων και εκείνου των μοναχών. Από το ένα μέρος, ο επίσκοπος ως προεξάρχων της θείας Ευχαριστίας και εκφραστής της ευχαριστιακής Εκκλησιολογίας είναι εκείνος, ο οποίος κρίνει που πρέπει ακριβώς να τοποθετηθεί η ταυτότητα της Εκκλησίας. Ο μοναχός, από το άλλο, με την θεραπευτική του άσκηση δίνει το μέτρο της αγιότητας, πάνω στο οποίο η Εκκλησία θα πρέπει ν' αναγνωρίσει την ταυτότητά της. Το πρόβλημα, βεβαίως, του ανταγωνισμού μεταξύ των δύο αυτών θεσμών υπήρχε ανέκαθεν, γι' αυτό και στον Θ' αι. οι συνοδικοί κανόνες ορίζουν αυστηρά επιτίμια κατά των μοναχών που διεκδικούν την απολυτότητα μέσα στην Εκκλησία, υποτάσσοντάς τους στην πνευματική δικαιοδοσία του τοπικού επισκόπου.

Στις μέρες μας το πρόβλημα της διείσδυσης του μοναχισμού ως θεσμού και νοοτροπίας στην Εκκλησία μέσα στον κόσμο είναι ιδιαίτερα εμφανές. Ο Μοναχισμός που ξεκίνησε ως αναχώρηση από τον κόσμο, τώρα είναι μέσα στον κόσμο. Αναπτύσσεται η τάση όχι, απλώς, να κυκλοφορούν οι μοναχοί στον κόσμο, αλλά να μεταφέρουν μέσα στη ζωή των ανθρώπων και των οικογενειών πολλές φορές τα κριτήρια και τις ασκητικές μεθόδους, τα οράματα και τους στόχους της ασκητικής ζωής που διεξάγεται στο μοναστηριακό βίο. Για παράδειγμα η έννοια της υπακοής ως ασκητικό ιδεώδες που αναλαμβάνει ο μοναχός με την κουρά του ενώπιον Θεού και ανθρώπων υποσχόμενος την τήρησή της, μεταφέρεται και έξω από το μοναχικό θεσμό διαμορφώνοντας μία ανάλογη εκκλησιαστική ζωή και πράξη. Έτσι παρατηρείται, αφενός, το φαινόμενο ν' αγωνίζονται κάποιοι λαϊκοί να γίνουν μοναχοί δίχως την κουρά και την υπόσχεση της υπακοής και, αφετέρου, εκείνοι που δίνουν την υπόσχεση της υπακοής και παραμονής τους δια βίου στο μοναστήρι την επομένη ξεκινούν και παίρνουν τους δρόμους, για να κάνουν μοναχούς τους χριστιανούς μέσα στον κόσμο. Οι νοσηρές αυτές καταστάσεις εμφανίζονται στις μέρες μας ύστερα από την καταλυτική επίδραση της δυτικής εμπειρίας του ιεραποστολικού ζήλου που εισήχθη στην Ελλάδα διαμέσου των χριστιανικών οργανώσεων προκαλώντας πλήρη σύγχυση στην Εκκλησιολογία. Η Ορθόδοξη συνείδηση παρουσιάζεται σήμερα να είναι συγκεχυμένη όσο ποτέ άλλοτε. Όταν ο μοναχός εξέρχεται, για να μιλήσει στον κόσμο, κατέχεται από τη διάθεση να σώσει τον κόσμο, πράγμα που συνιστά υποκατάστατο και μεταφορά του ιεραποστολικού πνεύματος στο μοναχικό ιδεώδες. Άλλοτε ο μοναχός έφευγε από τον κόσμο συναισθανόμενος την μεγάλη ανάγκη που είχε να σωθεί. Τώρα γίνεται κανείς μοναχός για να σώσει τους άλλους. Δεν είναι, πάντως, λίγοι οι λαϊκοί που προβληματίζονται, λόγου χάρη, για το που οφείλουν να κάνουν υπακοή, αλλά και για ένα σωρό άλλα ζητήματα. Έτσι, σήμερα υφίσταται μία ολόκληρη δέσμη πρακτικών προβλημάτων για ανθρώπους που δεν ξέρουν τι να κάνουν σε δεδομένες στιγμές και καταστάσεις της ζωής τους που άλλοτε δεν υπήρχαν.

Η σύγχυση του ιεραποστολικού ζήλου με την θεραπευτική μέθοδο, η υποτίμηση της ευχαριστιακής θεώρησης και η ομολογιακή νοοτροπία της θεολογίας προκάλεσαν μια τέτοια κατάσταση στην Εκκλησιολογία, ώστε δεν είναι πλέον ευδιάκριτη η ταυτότητα, ο τόπος και ο τρόπος όπου σημαίνεται η ζωή της Εκκλησίας. Ζούμε δε μια περίοδο θεολογικών συγχύσεων και η ουσιαστική ποιμαντική μας ευθύνη ως θεολόγων είναι να βοηθήσουμε τον άνθρωπο να εξέλθει από τούτη την σύγχυση. Τούτο, βεβαίως, δεν κατορθώνεται μόνο με τη διάκριση του νου, αλλά και μ' αυτήν, πάντοτε, όμως, στα πλαίσια της οργανικής σύνθεσης ανάμεσα στη λειτουργική και ασκητική προοπτική της Εκκλησιολογίας.

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ

Ερ. Το πρόβλημα της θεραπευτικής Εκκλησιολογίας είναι ίσως ότι στη γνωσιοθεωρητική της μέθοδο ξεχνάει την κατεξοχήν ευχαριστιακή - κοινωνική έννοια του Προσώπου. Παρατηρείται όντως η έλλειψη αυτή του Προσώπου στη θεραπευτική Εκκλησιολογία;

Απ. -Στη θεραπευτική προσέγγιση της Εκκλησιολογίας σαφώς δίνεται μία προτεραιότητα στη γνωσιολογία. Για τούτο ακριβώς παρατηρείται η έντονη ενασχόληση με το ζήτημα της γνώσεως, είτε του Θεού είτε με τα χαρίσματα της γνώσεως αυτής που έχουν μία ιδιαίτερη βαρύτητα και έλξη. Αν κάποιος σου φανερώσει τι θα σου συμβεί αύριο ή τι σκέφθηκες τούτη τη στιγμή, τότε είναι δυνατό να κάνεις τη σκέψη Πως εδώ, δηλαδή, στο προορατικό χάρισμα έγκειται η ουσία των πραγμάτων, η ίδια η Εκκλησία. Αν κάποιος άλλος περνά τις ώρες του στο νοσοκομείο διακονώντας τον άρρωστο, τούτο ενέχει δευτερεύουσα σημασία. Η γνωσιολογία αποκτά ένα είδος προτεραιότητας έναντι της οντολογίας, για την οποία η θεολογική διάσταση του Προσώπου και της κοινωνίας ως ταυτότητας που προκύπτει από μία συγκεκριμένη σχέση έχει τη βαρύνουσα σημασία. Η σχέση και η κοινωνία αυτή επεκτείνεται και προς ολόκληρο τον υλικό κόσμο, προς το φυσικό περιβάλλον. Ας σημειωθεί ότι τώρα μόλις αρχίζουμε να συνειδητοποιούμε τις «πνευματικές» προϋποθέσεις του λεγομένου οικολογικού προβλήματος. Είναι, πάντως, απογοητευτική θα έλεγα επεικώς, η αδιαφορία πολλών ορθοδόξων για τους κινδύνους που απειλούν το φυσικό μας περιβάλλον.

Ερ. -Με δεδομένο τις τόσο συγκεχυμένες αυτές καταστάσεις τι είναι εκείνο που απομένει για μας ως πρακτική δυνατότητα και ελπίδα;

Απ.- Η πρότασή μου είναι να εγκύψουμε και να μελετήσουμε τα προβλήματα αυτά σε βάθος αποβλέποντας πέρα από τη σημερινή σύγχυση. Έχω την αισιόδοξη τοποθέτηση - και το στηρίζω αυτό στην ιστορία και σε μία θεολογική προοπτική - ότι στην Ορθοδοξία έστω και κάτω από την παρούσα σύγχυση κυκλοφορούν υπόγεια ρεύματα που αν τα συναντήσεις θ' ανακαλύψεις το αυθεντικό εκκλησιολογικό βίωμα. Η ιστορική πορεία της Ορθοδοξίας στην Ρωσία, για

παράδειγμα, είναι συγκλονιστική. Και τι δεν πέρασε πάνω από την ορθόδοξη συνείδηση του ρωσικού λαού: η εισβολή της προτεσταντικής και ρωμαιοκαθολικής προπαγάνδας, ο εκδυτικισμός, οι συγχύσεις και τα σχίσματα, η ιδεολογία του αθεϊσμού, οι διώξεις ... Παρ' όλα αυτά ορισμένοι άνθρωποι, όπως ο αείμνηστος Γ. Φλωρόφσκυ, μπόρεσαν να συναντήσουν το νόημα και τη γνησιότητα της Ορθοδοξίας. Τέτοιες εκφράσεις και εκδηλώσεις του υπόγειου ρεύματος της ορθόδοξης παράδοσης, αν και αδιαμόρφωτες, παρατηρούνται συχνά σε μη θεολογικούς κύκλους που διαθέτουν όμως μία ευαισθησία καλλιεργημένη από την τέχνη και από άλλους παράγοντες. Εν πάση περιπτώσει ο ρόλος της θεολογίας σήμερα είναι να ανασκάψει κάτω από την επιφάνεια αυτού που ονομάζουμε Ορθοδοξία μ' όλες τις συμπαρομαρτούσες συγχύσεις και τα προβλήματα. Έχω την πεποίθηση πως κάτι συμβαίνει. Όταν βλέπω, για παράδειγμα, στη χώρα μας τους απλούς ανθρώπους να προσέρχονται στις Εκκλησίες που πανηγυρίζουν, αυτοί μαρτυρούν με τη ζωή και την πράξη τους σχεδόν ενστικτωδώς για το είναι και την ταυτότητα της Εκκλησίας. Το ορθολογικό και ευσεβιστικό κήρυγμα διαφόρων θεολόγων μπορεί βέβαια να προσπάθησε να διορθώσει τη λαϊκή αυτή ευσέβεια. Με την επιβολή ενός ολόκληρου συστήματος συμπεριφοράς και νοοτροπίας ο νεοελληνικός πιετισμός αγωνίσθηκε να κάμψει και να αλλοτριώσει το υπόγειο αυτό ρεύμα της Ορθοδοξίας που έρχεται διαμέσου των αιώνων. Η αισιοδοξία μου, όμως, βασίζεται στην εμπειρία της πρόσφατης ιστορίας. Όσες προσπάθειες και να έγιναν τίποτα και κανείς δεν μπόρεσε να εξαφανίσει το υπόγειο τούτο ρεύμα της ορθόδοξης αυτοσυνειδησίας. Η σύγχρονη θεολογία ίσως θα πρέπει να επιστρέψει και να αναβαπτιστεί στις λαϊκές αυτές φανερώσεις της ορθόδοξης ευσέβειας.

Ερ. -Θα θέλετε να μας δώσετε ορισμένα τέτοια ενδεικτικά στοιχεία;

Απ. -Ο τρόπος που οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται την σχέση τους με την Εκκλησία, με τους αγίους, με τις εικόνες, είναι μία σχέση άμεσης και προσωπικής οικειότητας, μία σχέση οντολογική που δεν φιλτράρεται από το νου, ώστε να περιπλέξει τα πράγματα είτε γνωσιολογικά και ηθικά είτε ιεραποστολικά και ιδεολογικά. Πιο συγκεκριμένα βλέπω ότι βασικό υπόστρωμα της ορθόδοξης συνείδησης είναι η σχέση με το Θεό ως σχέση «κοινωνίας αγίων» που περιλαμβάνει και νοιάζεται για το υλικό στοιχείο της δημιουργίας. Όταν πραγματοποιεί κανείς το τάμα και το αφιέρωμά του, όταν ανάβει λαμπάδα ίση με το ύψος του, ο ιεροκήρυκας θα τονίσει πως «αυτά δεν ωφελούν σε τίποτα αν αυτήν την ώρα δεν σκέφτεσθε ...». Το σημαντικό πάντως δεν είναι το τι σκέφτεται κανείς, αλλά το ότι είναι σε μία κίνηση: άφησε το σπίτι του, είναι στην Εκκλησία, σε σχέση με τους αγίους. Γνωσιολογικά μπορεί να μην είναι εκεί, είναι όμως οντολογικά. Είναι ανάγκη, επίσης, ν' αποβάλλουμε κάθε αντίληψη που εννοεί ότι η λειτουργία έχει οποιουσδήποτε άλλους σκοπούς εκτός από την πραγμάτωση της οντολογικής σχέσης με το Θεό, με τους άλλους και με τον κόσμο ολόκληρο. Η Θεία Ευχαριστία δεν έχει, όπως το κήρυγμα, γνωσιολογικούς σκοπούς. Στην Εκκλησία ο απλός πιστός δεν προσέρχεται

για να σκεφθεί, και έτσι, ενδεχομένως, δεν κατανοεί το κήρυγμα όσο απλά και να το παρουσιάζει κανείς. Τα πράγματα γίνονται πιο κατανοητά όταν με την αναφορά, λόγου χάρη, του ονόματος ενός αγίου το εκκλησίασμα κάνει το σημείο του Σταυρού. Τούτο σημαίνει ότι ο πιστός, αν και δεν συμμετέχει διανοητικά στην παρακολούθηση του κηρύγματος, εν τούτοις η προσωπική του σχέση με τον άγιο ενεργοποιείται άμεσα. Ο πιστός ήρθε για να τιμήσει μία προσωπική σχέση με την κοινωνία των αγίων, ενώ ο ιεροκήρυκας θέλει να του δημιουργήσει ιδέες περί πραγμάτων. Δεν αποδίδουμε, συνήθως, την προτεραιότητα που αρμόζει στη Θεία Ευχαριστία. Είναι λυπηρό το φαινόμενο που συμβαίνει κυρίως μέσα στις τάξεις του «μορφωμένου κλήρου μας», όταν πιστεύει ότι πρέπει να κηρύξει, γιατί ο κόσμος «ήλθε για ν' ακούσει το κήρυγμα». Δίχως να γνωρίζουμε πού σημαίνεται η ταυτότητα της Εκκλησίας, διδάσκουμε τους άλλους τι πρέπει να κάνουν. Βεβαίως, η Ορθοδοξία μπορεί να κρίνει και να διδάξει τον κόσμο, όταν πρώτα λαμπικάρουμε την αντίληψη που έχουμε γι' αυτήν από τα ξένα φτιασίδια που καλύπτουν την αλήθεια και την ιδιοπροσωπία της.

1. Θέματα Ορθόδοξης Εκκλησιολογίας

A. Η εσχατολογική ταυτότητα της Εκκλησίας

Τα βασικά χαρακτηριστικά της ταυτότητας της Εκκλησίας είναι: ο λαός του Θεού συνηγμένος επί το αυτό έχοντας γύρω του όλο τον κόσμο, ενωμένος εν τω προσώπω του Χριστού εν Αγίω Πνεύματι. Αυτή είναι η ταυτότητα της Εκκλησίας, η οποία όμως θα πραγματοποιηθεί στο μέλλον. Εν τω μεταξύ, μέσα στην Ιστορία αυτή η κοινότητα παλεύει, πρώτα για να διατηρήσει την ταυτότητά της ανεπηρέαστη από άλλες ταυτότητες που υπάρχουν και, για να φέρει κοντά της όλο τον κόσμο. Επομένως, πρέπει μάλλον να έχουμε μία θεώρηση της Εκκλησίας περισσότερο, παρά έναν ορισμό. Εκκλησία είναι κυρίως κάτι που το ζούμε, το βλέπουμε, παρά το ορίζουμε με τα λόγια.

Ιστορικά οι ρίζες της Εκκλησίας πρέπει να τοποθετηθούν, νομίζω, στην εκλογή του Αβραάμ και στην δημιουργία του λαού του Θεού. Θα δούμε αργότερα Πώς συνέλαβαν την αρχή της Εκκλησίας ορισμένοι, κυρίως οι Αλεξανδρινοί θεολόγοι. Η Β' Κλήμεντος μιλάει για προϋπαρξη της Εκκλησίας, ο Ωριγένης κ.ά. σκέπτονται Πλατωνικά. Αλλά, νομίζω, τα δεδομένα της βιβλικής θεολογίας μας οδηγούν εκεί. Όταν δημιουργείται ένας λαός από το σπέρμα του Αβραάμ, ο σκοπός είναι συγκεκριμένος: «ενευλογηθήσονται εν σοί πάντα τα έθνη» και από 'κει βγαίνει ο Μεσσίας και η εσχατολογική κοινότητα. Όταν έχουμε όλη αυτή την πληροφόρηση από την Κ. Διαθήκη, ότι έτσι αντιλαμβάνονται και οι πρώτοι Χριστιανοί και ο Παύλος την Εκκλησία, νομίζω ότι εκεί πρέπει να αναζητήσουμε τις ρίζες. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο πρέπει να τοποθετήσουμε και την Ενσάρκωση. Υπάρχουν ορισμένοι ορθόδοξοι θεολόγοι που αναζητούν τις ρίζες της Εκκλησίας στην πραγματικότητα της Ενσαρκώσεως. Η Ενσάρκωση, είναι ενσάρκωση του Υιού και Λόγου του Θεού.

Δεν είναι ούτε δική μου, ούτε δική σας, ούτε κανενός άλλου. Η Εκκλησία δεν εμφανίζεται μέσα στην Ενσάρκωση. Η Ενσάρκωση, επειδή πρόκειται για την ανθρώπινη φύση στην καθολικότητά της, έχει κάποια σχέση με το γεγονός ότι τα διάφορα πρόσωπα θα ενσωματωθούν στο σώμα του Χριστού. Αλλά το σώμα του Χριστού με την έννοια της Ενσαρκώσεως δεν είναι αρκετό και ικανό να μας δώσει την βάση της Εκκλησιολογίας. Διότι η Εκκλησία δεν είναι το σώμα του Χριστού, ενός ατομικού Χριστού που επεκτείνεται στους αιώνες, όπως έλεγαν οι δυτικοί θεολόγοι. Η Εκκλησία χρειάζεται, για να γίνει Σώμα Χριστού, την προσωπική μας ενσάρκωση. Ένα σώμα Χριστού που δεν έχει την προσωπική μας ενσωμάτωση δεν νομίζω ότι μπορεί να ονομασθεί Εκκλησία, αν κάνουμε την υπόθεση ότι η ενσάρκωση μένει έτσι μόνη της χωρίς να επακολουθήσει η Πεντηκοστή. Η Πεντηκοστή όμως επακολουθεί εξαιτίας του γεγονότος ότι υπάρχει ο λαός του Θεού και γι' αυτό είναι προτιμότερο να αναζητήσουμε εκεί τις ρίζες παρά στην ενσάρκωση του Υιού του Θεού.

Επαναλαμβάνω, η Ενσάρκωση μπορεί να εκληφθεί ως ένα ατομικό γεγονός, χωρίς να δημιουργήσει κοινότητα. Και Εκκλησία χωρίς κοινότητα δεν μπορεί να νοηθεί. Βεβαίως και η Εκκλησία είναι ιστορικό γεγονός, είτε την εκλάβουμε σαν λαό του Θεού, είτε ως σώμα Χριστού με την έννοια της Ενσαρκώσεως, είτε ως σώμα Χριστού με την έννοια της κοινότητας, δηλαδή εν Αγίω Πνεύματι. Διότι μην ξεχνάτε, όταν αναλύει ο Απ. Παύλος τον όρο σώμα Χριστού (Α Κορ. 12ο κεφ.) δεν λέει τίποτε άλλο παρά ότι τα μέλη του Σώματος του Χριστού είναι τα χαρίσματα αυτά. Σώμα Χριστού δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς Άγιο Πνεύμα που δημιουργεί τα μέλη του. Τα μέλη του Σώματος του Χριστού, δεν είναι απλώς τα φυσικά του μέλη, αυτά του Σταυρού ή και της Αναστάσεως, αλλά είναι το Σώμα αυτό των «πολλών» που ενώνονται μέσα στον «Ένα» και γίνονται ένας. Συνεπώς, σώμα Χριστού είναι η Εκκλησία, αλλά με αυτήν την προϋπόθεση, ότι μιλούμε για μέλη, για πρόσωπα και όχι για ανθρώπινη φύση απρόσωπη όπως την προσέλαβε ο Υιός του Θεού την ανθρώπινη φύση και την ενυποστάσισε. Αυτό, αν μείνει ως εκεί, δεν κάνει Εκκλησία.

Όταν κάνουμε λόγο για τις αρχέγονες χριστιανικές κοινότητες, είναι σαφές ότι το εσχατολογικό στοιχείο είναι έντονο διότι και η εμπειρία των εμφανίσεων του Αναστάσιου είναι πιο πρόσφατη, αλλά και διότι η προσδοκία της ελεύσεως των εσχάτων είναι εντονότερη. Το «μαράν αθά» είναι ζωντανό. Μετά η Εκκλησία, αρχίζει σιγά σιγά αυτό το «μαράν αθά» να μην το νιώθει έντονα, διότι δεν βλέπει την Δευτέρα Παρουσία του Χριστού να συντελείται. Παρά ταύτα, επειδή οι ευχαριστιακές λειτουργίες αναπτύχθηκαν από τον πυρήνα αυτό του «μαράν αθά» (= «ο Κύριος έρχεται»), δεν μπόρεσαν να απαλλαγούν από αυτήν την εσχατολογική διάσταση της προσδοκίας. Επαναλαμβάνοντάς το αυτό μέσα στις λειτουργίες η Εκκλησία των πρώτων αιώνων διετήρησε αυτήν την συνείδηση της προσδοκίας των εσχάτων έντονη. Ασπάζομαι ακράδαντα την θέση αυτή λόγω της Θείας Ευχαριστίας και του γεγονότος ότι η Ευχαριστία είχε τόσο κεντρική θέση και τόσο εσχατολογικό

προσανατολισμό. Με την Ευχαριστία διαιωνίζει το «μαράν αθά» και συνεπώς κατά τους πρώτους αιώνες έχουμε αυτήν την εσχατολογική προοπτική. Και μετά τον Μ. Κωνσταντίνο, στην Ανατολή διατηρήθηκε έντονα ο εσχατολογικός προσανατολισμός χάρη στη Θεία Ευχαριστία και στην κεντρική της θέση και στο ότι διατηρούσε τον χαρακτήρα του «μαράν αθά».

Νομίζω ότι το κακό αρχίζει να αναπτύσσεται πρώτα στη Δύση, με την αντικατάσταση αυτού του εσχατολογικού προσανατολισμού από έναν προσανατολισμό περισσότερο αναμνηστικό, δηλαδή με την έννοια της αναμνήσεως του παρελθόντος. Η Θεία Ευχαριστία έγινε μια ανάμνηση του Μυστικού Δείπνου και έχασε τον χαρακτήρα της προεικονίσεως των εσχάτων. Αντιθέτως στην Ορθόδοξη Ανατολή, και με την αγιογραφία και με την υμνολογία και με την αμφίεση των κληρικών, διατήρησε η Εκκλησία την εσχατολογία. Μετέφερε δηλαδή στην Λειτουργία την Βασιλεία του Θεού. Γι' αυτό νομίζω ότι στο Βυζάντιο δεν χάθηκε αυτή η διάσταση. Στη Δύση ήδη άρχισε να χάνεται από το Μεσαίωνα, και η Εκκλησία άρχισε πλέον να αντλεί από το παρελθόν και όχι από το μέλλον. Τώρα πώς φθάσαμε και μεις στο σημείο αυτό να χάσουμε την εσχατολογική αυτή διάσταση; Νομίζω ότι είναι αποτέλεσμα της όλης επιδράσεως που δεχθήκαμε από τη Δύση τους τελευταίους αιώνες. Δηλαδή χάσαμε και μεις τον εσχατολογικό προσανατολισμό, διότι πήραμε την αντίληψη περί Ευχαριστίας που είχαν οι Δυτικοί. Όταν διάβαζα τη Δογματική του αείμνηστου Τρεμπέλα, στο κεφάλαιο περί Θείας Ευχαριστίας, δεν βρήκα πουθενά μία αναφορά στα Έσχατα. Στις διακόσιες τόσες σελίδες, όλη η Θεία Ευχαριστία συλλαμβάνεται με την έννοια της αναφοράς στον Μυστικό Δείπνο και της θυσίας στον Σταυρό του Χριστού. Στήσαμε και μεις στα θυσιαστήριά μας κάτι σταυρούς τεράστιους. Για να μην φτάσω στα προσφιλή μου λειτουργικά θέματα και αρχίσω να αραδιάζω πόσες επιδράσεις δεχθήκαμε εκεί. Λοιπόν, τι να περιμένει κανείς, όταν η Θεία Ευχαριστία που ήταν η μόνη που διέσωζε την συνείδηση της εσχατολογικής ταυτότητας, όταν και αυτή έχει αλλοιωθεί και πάει προς άλλη κατεύθυνση, φυσικά και η Εκκλησία χάνει με τον τρόπο αυτό την εσχατολογική συνείδησή της.

Όταν φέρεις την εσχατολογική διάσταση στον κόσμο δημιουργείς ένα ήθος και μία συμπεριφορά, η οποία έχει κοινωνικές συνέπειες. Δεν κάνεις μία ειδική προσπάθεια να αντιγράψεις τις δραστηριότητες των κοσμικών κοινοτήτων, να αντιγράψεις τις μεθόδους τους και να οικειωθείς τις δραστηριότητές τους, για να τις ανταγωνιστείς. Αντί να κάνει έργο φιλανθρωπικό με όλες τις προδιαγραφές ενός επιτυχούς φιλανθρωπικού οργανισμού, ενός υπουργείου Προνοίας, η αρχαία Εκκλησία είχε απλώς την ελεημοσύνη. Δεν θεσμοποιείς την αγάπη, για να πάρουμε την αγάπη σαν παράδειγμα. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι αδρανοποιείσαι. Όταν ο άλλος πεινάει θα του δώσεις να φάει. Όσο περισσότερο φέρεις την εσχατολογική ταυτότητα πάνω σου, τόσο πιο πολύ θα τον αγαπήσεις και θα τον βοηθήσεις, με θυσία του εαυτού σου. Θέλω να πω, ότι υπάρχουν τρόποι που μπορεί η Εκκλησία,

χωρίς να καταδαπανάται σε δραστηριότητες κοινωνικές, να μην αδρανοποιείται, να κάνει περισσότερο προσωπικά παρά θεσμικά το έργο της στα θέματα αυτά. Τα ίδια θα έλεγα και για την ιεραποστολή και για όλα τα συναφή θέματα. Πιο φυσικά έρχονταν τα πράγματα στην αρχαία Εκκλησία. Σήμερα είναι όλα οργανωμένα. Αυτό που ονομάζουμε οργάνωση της Εκκλησίας στηρίζεται σε πρότυπα από τον κόσμο. Επομένως δεν έχουμε αδρανοποίηση, αλλά δεν αποφεύγουμε και την εκκοσμίκευση, διότι περί αυτού πρόκειται όταν αντιγράφεις τον κόσμο. Είχα δει προ καιρού, τυχαία, μία επιφυλλίδα του Μαλεβίτση στην «Καθημερινή» και διάβασα εκεί και μία απάντηση του καθηγητή κ. Γουσίδη πάρα πολύ ενδιαφέρουσα. Την ονομάζει την επιφυλλίδα η «έξοδος» και αναφέρεται στους κληρικούς. Όπως όλοι αναζητούν μία έξοδο για να δραστηριοποιηθούν και οι κληρικοί πλέον να κάνουν το ίδιο. Άλλη είναι η φύση της Εκκλησίας, και νομίζω ο κόσμος αυτό χρειάζεται περισσότερο, αυτό το άλλο, το εσχατολογικό. Απόδειξη ότι όπου η Εκκλησία προσπάθησε να αναπτύξει δραστηριότητες κοσμικές, μπορεί κάτι να κατάφερε προς στιγμήν, αλλά στη συνέχεια αυτό εξανεμίστηκε. Εμείς τουλάχιστο στην γενιά μας ζήσαμε πριν από χρόνια όλη αυτήν την προσπάθεια των επισκόπων να κάνουν ιδρύματα, οικοτροφεία κλπ. Βεβαίως, ωραία όλα αυτά, ήταν μαρτυρία της Εκκλησίας. Έρχεται όμως το κράτος πρόνοιας και τα κάνει καλύτερα ή τα απορροφάει. Ο δε κόσμος τι περιμένει, Πώς εξετίμησε αυτή την πράξη της Εκκλησίας; Πολύ λίγο. Περισσότερο πάνε οι άνθρωποι στην Εκκλησία, για να εκκλησιαστούν, για να κάνουν το Σταυρό τους, να ανάψουν το κεριό τους, και όχι γιατί η Εκκλησία έχει λόγου χάρη ένα Γηροκομείο. Τώρα θα μου πείτε, δεν πρέπει η Εκκλησία να έχει γηροκομείο; Ναι. Αλλά αυτό που λέω είναι να μην το κάνει μέρος της ταυτότητάς της, να μην το κάνει πρόγραμμά της. Βεβαίως η ενορία έχει τους γέροντες της, θα τους φροντίσει. Η επισκοπή, επίσης. Αυτό στο οποίο αναφέρομαι είναι το πνεύμα, η στάση, η τοποθέτηση.

Πάντως, στο σημείο αυτό η Εκκλησία βρίσκεται σε μία διπολικότητα. Από το ένα μέρος, πρέπει να κάνει την ιεραποστολή της, εφόσον είναι διεσπαρμένη μέσα στον κόσμο. Από το άλλο, όμως, σε αντιδιαστολή με τους Εβραίους και θα έλεγα και με τους Δυτικούς, η Εκκλησία, λόγω της Αναστάσεως του Χριστού και της Πεντηκοστής, έχει επίσης την εμπειρία της εσχατολογικής συνάξεως. Αυτό, δηλαδή, που αναμενόταν για το μέλλον το προγεύεται, το βιώνει σαν παρόν. Η Εκκλησία είναι συνδεδεμένη μ' αυτήν την εσχατολογική ενότητα που δεν έχει πραγματοποιηθεί πλήρως και ακόμη προσδοκάται. Συνεπώς, βρίσκεται μεταξύ αυτών των δύο καταστάσεων. Ζει μέσα στην ιστορία, είναι διασκορπισμένη, κάνει προσπάθεια ιεραποστολής, αλλά δεν είναι μόνο αυτό το πράγμα. Συνάμα παίρνει γεύση και εμπειρία της εσχατολογικής συνάξεως, μιας καταστάσεως που δεν περιέχει την ιεραποστολή και τη διασπορά. Ενώ, δηλαδή, η εμπειρία της ιεραποστολής και της διασποράς είναι στοιχείο της Εκκλησίας, δεν συνιστά, όμως, και την ταυτότητά της. Η Εκκλησία που δεν έχει εμπειρία αυτής της εσχατολογικής συνάξεως, έχει χάσει

την ταυτότητά της. Η ταυτότητά της είναι συνδεδεμένη με την πρόγευση αυτής της εσχατολογικής ενότητας του λαού του Θεού.

Πάντως από όλα αυτά φαίνεται πως η Εκκλησία περνάει μία κρίση ταυτότητας, όπως είναι της μόδας να λέμε και στην Κοινωνιολογία. Πράγματι και οι άνθρωποι περνάνε κρίση ταυτότητας, όπως και οι θεσμοί. Και αν θέσετε το ερώτημα, «πού είναι η ταυτότητα της Εκκλησίας;» «πού την τοποθετεί ο καθένας;» Όχι μόνο θεωρητικά αλλά και στην πράξη, θα δείτε, φοβάμαι ότι θα υπάρξει μεγάλη διάσταση απόψεων. Ο πειρασμός της ιστορίας είναι μεγάλος. Η εσχατολογία φαίνεται αερώδες πράγμα, άπιαστο. Δεν καταλαβαίνουμε όμως, ως Εκκλησία, ότι οι άνθρωποι δεν μας θέλουν έτσι. Νομίζω ότι αυτό το αερώδες και το άπιαστο και το μελλοντικό, ο άνθρωπος το χρειάζεται και το επιζητεί, δεν το βρίσκει δε σε κανέναν θεσμό μέσα στην κοινωνία, παρά μόνο στην Εκκλησία. Και γι' αυτό θα πάει στην Εκκλησία, ανεξάρτητα από το πόση κοινωνική δραστηριότητα έχει να επιδείξει ο παπάς ή ο επίσκοπος, διότι εκεί θέλει να ρίξει την άγκυρα, σ' αυτό το άπιαστο μέλλον. Και αλλοίμονο αν η Εκκλησία του το στερήσει. Ευτυχώς εμείς οι ορθόδοξοι έχουμε την λατρεία η οποία έχει διάχυτη την εσχατολογική διάσταση, τον εσχατολογικό χαρακτήρα. Γι' αυτό και είναι τόσο ελκυστική. Γι' αυτό κρατάει τον κόσμο, αλλιώς δεν θα είχαμε στην Εκκλησία κανέναν. Όπως παραδείγματος χάριν αρχίζουν να μην έχουν στην Αγγλία σήμερα, όπου κλείνουν, και πωλούν τις τεράστιες εκκλησίες. Δεν έχουν κόσμο. Γιατί τα κοινωνικά έργα, με τα οποία νόμισαν ότι θα προσφέρουν οι Εκκλησίες κάτι σπουδαίο, όλα αυτά τα έχουν εκτοπίσει άλλοι θεσμοί, τα έχουν αντικαταστήσει. Και ο κληρικός δεν ξέρει τι να κάνει, τι να δώσει. Όσο εκτοπίζουμε το εσχατολογικό στοιχείο, όσο αυτό ατονεί στην Εκκλησία μας, τόσο θα κινδυνεύσουμε να χάσουμε την ταυτότητα της Εκκλησίας.

Β. Θεραπευτική ή Λειτουργική Εκκλησιολογία; Η σύνθεση του αγίου Μαξίμου του Ομολογητή

Η Εκκλησιολογία αναπτύχθηκε φυσιολογικά μέσα από τις προσδοκίες των Ιουδαίων, τις οποίες συμμερίστηκε και επεσφράγισε ο Χριστός με τη διδασκαλία και προπαντός με το έργο και τη ζωή Του. Οι προσδοκίες αυτές ήταν ότι ο λαός του Θεού ο διασκορπισμένος κάποτε, «την εσχάτη ημέρα» της Ιστορίας, θα καλούνταν σε έναν τόπο, για να αποτελέσει μια ενότητα γύρω από το πρόσωπο του Μεσσία, που είχε διάφορους τίτλους. Άλλοτε ονομαζόταν στον Ησαΐα, «ο παις Κυρίου», αυτός που θα πάρει πάνω Του όλες τις αμαρτίες του κόσμου, και άλλοτε, όπως στην αποκαλυπτική γραμματεία, κυρίως από τον προφήτη Δανιήλ και μετά, ως Υιός του Ανθρώπου. Αυτούς τους τίτλους, με τους οποίους οι Εβραίοι περιέγραψαν τον Μεσσία, ο Κύριος τους χρησιμοποίησε για τον εαυτό Του και συνεπώς ταυτίστηκε με Εκείνον τον Μεσσία των εσχάτων, ο οποίος θα αποτελούσε το επίκεντρο της συνάξεως του διασκορπισμένου λαού του Θεού. Γι' αυτό, στο κατά Ιωάννην

Ευαγγέλιο έχουμε όλες αυτές τις ιδέες πολύ ανεπτυγμένες και σε μεγάλο βάθος. Στο επίκεντρο βρίσκεται η ιδέα του Υιού του ανθρώπου, ως εκείνου που περιλαμβάνει τους πολλούς μέσα Του, κυρίως δίδοντας την Σάρκα Του, για να τραφεί ο λαός του Θεού και να αποτελέσει μια ενότητα. Επίσης, η έννοια της συνάξεως της εσχατολογικής είναι πολύ έντονη στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο. Στον Απόστολο Παύλο, επίσης έχουμε παρόμοιες αναφορές και έτσι, με βάση αυτήν την προσδοκία που ανέφερε ο Κύριος στον εαυτό Του, αναπτύχθηκε η πεποίθηση ότι όσοι πίστεψαν στο Χριστό και ενσωματώθηκαν στο Σώμα Του δια του Βαπτίσματος και της Θείας Ευχαριστίας, αυτοί αποτελούν τον λαό του Θεού συνηγμένο επί το αυτό. Επομένως, έχουμε το γεγονός της Εκκλησίας ως εσχατολογική πραγματικότητα.

Επειδή πίστευαν, επίσης, κυρίως μετά την Ανάσταση του Χριστού και με την Πεντηκοστή περισσότερο, ότι οι έσχατες ημέρες έχουν ήδη εισβάλλει στην Ιστορία, έχουν ήδη έρθει μέσα στην Ιστορία, γι' αυτό η μεσσιανική αυτή εσχατολογική κοινότητα εθεωρείτο ότι έγινε ήδη πραγματικότητα τώρα, κατά τόπους, όσες φορές συνήρχετο αυτός ο διασκορπισμένος λαός του Θεού σε ένα τόπο, επί το αυτό, κυρίως για να τελέσει την Θεία Ευχαριστία, που ήταν η ενσωμάτωση των πολλών μέσα στον Ένα Μεσσία και, συνεπώς, η πραγμάτωση της εσχατολογικής κοινότητας. Όπως ήδη ανέλυσα, αυτή η βάση πάνω στην οποία κτίζεται η Εκκλησιολογία. Είναι αυτή η ιστορική εμπειρία του λαού του Θεού που είναι διασκορπισμένος και ενώνεται επί το αυτό, γύρω από το πρόσωπο του Χριστού, μέσα στο οποίο βρίσκει την ενότητά του. Από εκεί ξεκινάει η Εκκλησιολογία και εκεί αναπτύσσεται μετά την αποστολική εποχή, κυρίως στον Β΄ αιώνα με πατέρες όπως ο άγιος Ιγνάτιος Αντιοχείας, η Ιωάννεις και η Παύλειος αυτή Εκκλησιολογία της συνάξεως επί το αυτό του λαού του Θεού, κυρίως στην Θεία Ευχαριστία που όχι μόνο γίνεται δεκτή αλλά τονίζεται πολύ και γίνεται η βάση όλης της Εκκλησιολογίας.

Έτσι στον άγιο Ιγνάτιο έχουμε την έννοια της Εκκλησίας κυρίως ως συνάξεως της εσχατολογικής κοινότητας επί το αυτό. Και ο Ιγνάτιος προχωρεί σε πιο συγκεκριμένη περιγραφή της συνάξεως αυτής. Στον Απόστολο Παύλο, ακόμα τα πράγματα δεν είναι διαμορφωμένα ως προς τη δομή αυτής της συνάξεως πλήρως, έχουμε μια πολύ γενική δόμηση της κοινότητας. Βλέπουμε καθαρά λόγου χάρη ότι εκεί η κοινότητα συνίσταται από εκείνους που προΐστανται της κοινότητας και ηγούνται στην Θεία Ευχαριστία και εκείνους που απαντούν δια του «Αμήν». Ήδη έχουμε μια βασική διάκριση μεταξύ κλήρου και λαού στον Απ. Παύλο, στην Α΄ Κορινθίους, αλλά στον Ιγνάτιο έχουμε πλέον μια σαφέστερη διαμόρφωση και εκεί δεν έχουμε απλώς τον κλήρο και τον λαό, αλλά έχουμε μέσα στον κλήρο την διάκριση του ενός που ηγείται αυτής της συνάξεως, τον οποίο ο Ιγνάτιος ονομάζει επίσκοπο, των πρεσβυτέρων που τον πλαισιώνουν και των διακόνων, οι οποίοι συνδέουν αυτήν την ομάδα του κλήρου με τον λαό, ο οποίος συνέρχεται επί το αυτό, γύρω από το πρόσωπο του επισκόπου. Συνεπώς έχουμε μια μεταφορά αυτής της εσχατολογικής εικόνας της συνάξεως του λαού του Θεού επί το αυτό, γύρω από

το πρόσωπο του Χριστού, την οποία βλέπουμε πλέον να εικονίζεται μέσα σ' αυτά τα λειτουργικά της Εκκλησίας. Το γεγονός αυτό αποτελεί τη βάση, έκτοτε, της όλης δομής της Εκκλησίας. Ο επίσκοπος είναι το κέντρο γύρω από το οποίο ενώνεται ο λαός του Θεού. «Όπου ο επίσκοπος εκεί και το πλήθος έστω, ώσπερ όπου αν ή Χριστός εκεί και η Καθολική Εκκλησία», δηλ. όπως γύρω από τον Χριστό ενώνεται όλος ο λαός του Θεού έτσι και γύρω από τον επίσκοπο πρέπει να ενώνεται το πλήθος, όλος ο λαός, τα μέλη της κοινότητας.

Αυτός ο επίσκοπος περιβάλλεται από το «συνέδριο» όπως το ονομάζει, των πρεσβυτέρων, το οποίο είναι απεικόνιση του Συνεδρίου των Αποστόλων, οι οποίοι έχουν στην εσχολογική κοινότητα την θέση του Κριτού των φυλών του Ισραήλ. «Εν τη εσχάτη ημέρα καθήσεσθε επί δώδεκα θρόνους κρίνοντες τας δώδεκα φυλάς του Ισραήλ». Δηλαδή στα Έσχατα ο Χριστός, ο Μεσσίας δεν θα έρθει μόνος του, χωρίς να περιστοιχίζεται από τους Δώδεκα. Αυτό είναι πάρα πολύ βασικό ότι οι Δώδεκα, όταν εξελέγησαν από τον Χριστό δεν εξελέγησαν μόνον ως Απόστολοι για να αποσταλούν να κηρύξουν το Ευαγγέλιο, αλλά εξελέγησαν με την εσχολογική έννοια εκείνων που θα περιβάλλουν το πρόσωπο του Χριστού, ώστε στην εσχάτη ημέρα να πραγματοποιηθεί η κρίση του Ισραήλ και του κόσμου δια των Αποστόλων. Όταν έχουμε την εικόνα των εσχάτων, της εσχολογικής κοινότητας, δεν μας αρκεί μόνον να έχουμε την εικόνα του Χριστού, αλλά πρέπει να υπάρχει και εξεικόνιση των Δώδεκα, οι οποίοι κατά την αποκάλυψη είναι τα θεμέλια της κοινότητας των εσχάτων. Συνεπώς, εικονίζονται οι Απόστολοι στο πρόσωπο των πρεσβυτέρων που περιβάλλουν τον επίσκοπο, κατά τον Ιγνάτιο. Ο δε επίσκοπος επειδή θα κρίνει τον κόσμο ή θα ενώσει τον κόσμο εν ονόματι του Πατρός, του Θεού, και όχι απλώς ως Χριστός, γι' αυτό για τον Ιγνάτιο είναι ο Θεός που εικονίζεται στο πρόσωπο του επισκόπου. Είναι «εις τόπον ή τύπον Θεού». Βλέπετε, έχουμε μια τυπολογική Εκκλησιολογία, με την έννοια της προλήψεως της εσχολογικής πραγματικότητας. Η Εκκλησία συνεπώς, το είναι της, δεν είναι απλώς αυτό που είναι στην Ιστορία, αλλά αυτό που θα είναι στα έσχατα, είναι δηλαδή μία μελλοντική πραγματικότητα, η οποία προληπτικά εμφανίζεται και βιούται σε κάθε τόπο όπου τελείται η Θεία Ευχαριστία. Και η σύναξη του λαού, επομένως, είναι απαραίτητη για να εικονιστεί η εσχολογική κοινότητα, αλλά και η παρουσία ενός τύπου που ενσαρκώνει τον Πατέρα ή τον Χριστό και θα περιβάλλεται από τους Δώδεκα Αποστόλους. Αυτό έχει μεγάλη σημασία για αυτήν την περίοδο που μιλάμε, (2ος αιώνας), γιατί η Εκκλησιολογία αλλάζει μετά. (Θα δούμε παρακάτω τι τροπή παίρνει). Έτσι, με βάση την εσχολογική εικόνα, η Εκκλησία σαφώς αντλεί την ταυτότητά της από αυτό που θα είναι στο μέλλον, δηλαδή εικονίζει τα μέλλοντα.

Θα προχωρήσουμε τώρα σε ένα επόμενο μεγάλο στάδιο στην Ιστορία, για να περιγράψουμε την εξέλιξη της Εκκλησιολογίας, όπου αυτή η αντίληψη περί Εκκλησίας ως εικόνας των εσχάτων αρχίζει σιγά-σιγά να ανατρέπεται και να αντικαθίσταται από κάτι άλλο. Αυτή η ανατροπή γίνεται στους Αλεξανδρινούς

θεολόγους, στο τέλος του 2ου αιώνα και τις αρχές του 3ου, στους λεγομένους Χριστιανούς Γνωστικούς, που εμφανίζονται στα πλαίσια της Κατηχητικής σχολής της Αλεξανδρείας. Κύριοι εκπρόσωποι, ως προς το θέμα που μας απασχολεί, αυτών των νέων αντιλήψεων, είναι ο Κλήμης ο Αλεξανδρεύς και ο Ωριγένης. Αυτοί δίνουν μία άλλη τροπή στην Εκκλησιολογία. Θα μπορούσε να την ονομάσει κανείς όχι απλώς τροπή αλλά ανατροπή. Διότι, όπως σας εξήγησα, ενώ με βάση τα βιβλικά δεδομένα και τον Ιγνάτιο, η Εκκλησία εικονίζει τα έσχατα, αυτά που θα συμβούν με τον Κλήμεντα Αλεξανδρέα και τον Ωριγένη σημαίνουν ότι η Εκκλησία αποτελεί εικόνα όχι των Εσχάτων αλλά των αρχικών πραγμάτων, αυτών που υπήρχαν στην αρχή. Είναι ένα χαρακτηριστικό αυτής της σχολής σκέψης που οφείλεται στην επίδραση του Πλατωνισμού, να θεωρεί δηλαδή την αρχική κατάσταση των πραγμάτων ως την τελειότητα, και όλα όσα συνέβησαν μετά να θεωρούνται ως κάποια μορφή πτώσεως από την αρχική τελειότητα, και ακόμη περισσότερο όλα όσα θα συμβούν στο μέλλον, η εσχατολογική κατάσταση, να θεωρούνται ως επάνοδος στην αρχική κατάσταση. Η τελειότητα δηλαδή βρίσκεται στην αρχή.

Τούτο αποτελεί, μια βασική αρχαιοελληνική πλατωνική κυρίως αντίληψη. Ο κόσμος ήταν κάποτε τέλειος, ο κόσμος των ιδεών βρίσκεται στην αρχή, καθετί που συμβαίνει μετά είναι επαναλήψεις του αρχικού, ή πτώσεις από το αρχικό. Επομένως, και η Εκκλησία είναι μια πραγματικότητα για αυτούς τους συγγραφείς που σας ανέφερα, που ήταν τελεία κάποτε, στην αρχή. Και, βέβαια, η τελειότητα θεωρείται κάτω από αυτήν την πλατωνική επίδραση, ως ολοκληρωμένη μέσα στους λόγους των όντων. Έχουμε μία κοσμολογική προσέγγιση πλέον στην Εκκλησία και όχι μία ιστορική, όπως έχουμε στην Βίβλο. Δεν πρόκειται για μια κοινότητα ιστορική, αλλά για μία τελεία κατάσταση του κόσμου ολοκλήρου. Όλα τα όντα έχουν τις ρίζες τους μέσα στους λόγους των όντων, οι οποίοι πάντοτε υπήρχαν αρχικά και πριν κτισθεί ακόμη ο κόσμος και οι οποίοι λόγοι των όντων συγκροτούνταν και αποτελούσαν μια ενότητα στον ένα Λόγο του Θεού. Επομένως η ενότητα της Εκκλησίας, αυτή η Εκκλησία για την οποία μιλήσαμε προηγουμένως, δεν έχει σχέση με την εσχατολογική κατάσταση των πραγμάτων, αλλά έχει σχέση με την ενότητα όλων των όντων δια των λόγων τους στον ένα Λόγο αιωνίως. Επομένως, εδώ έχουμε μία αιώνια προϋπαρξη της Εκκλησίας, και συνεπώς από εκεί αντλούμε πλέον όχι μόνο την ταυτότητα της Εκκλησίας, αλλά και το περιεχόμενο και το έργο της.

Αυτά έχουν πολύ σπουδαίες συνέπειες για όλες τις πλευρές της Εκκλησιολογίας. Καταλαβαίνετε από την σύγκριση αυτή ότι ενώ στη Βιβλική και στην Ιγνατιανή Εκκλησιολογία, έχουν μεγάλη σημασία τα λειτουργήματα, οι θεσμοί, ως εικόνες των μελλοντικών καταστάσεων, στην Εκκλησιολογία των Αλεξανδρινών, του Ωριγένους και του Κλήμεντος, όλα αυτά έχουν δευτερεύουσα σημασία ή ίσως και καμία. Αποκτά πλέον ιδιαίτερη σημασία ο Λόγος, όχι ο θεσμός - με την λειτουργική και όχι με την δικανική έννοια βέβαια - που δεν είναι αυτό που μετράει στο εξής. Μετράει

η ένωση των ανθρώπων με το Λόγο, τον αιώνιο και προαιώνιο, η ένωση της ψυχής με το Λόγο. Δημιουργείται, λοιπόν, ένα είδος μυστικής Λογοκρατίας. Δεν πρόκειται για μία μυστική λογοκρατία που σημαίνει ότι η σωτηρία δεν βρίσκεται στο να προσδοκάς έναν νέο κόσμο, με μία νέα δομή, μία νέα κοινότητα, αλλά έγκειται στο να ενωθεί η ψυχή με τον Λόγο και στην προσπάθεια καθάρσεως της ψυχής από οτιδήποτε την εμποδίζει να ενωθεί με τον αρχικό Λόγο, ο οποίος προηγείται του υλικού κόσμου. Συνεπώς κάθαρση σημαίνει κάθαρση και από την ύλη, τα αισθητά, και ένωση με τον προ της κτίσεως του υλικού κόσμου. Συνεπώς η Εκκλησία βρίσκεται εκεί στην ένωση αυτή με τον αιώνιο Λόγο. Δημιουργείται μ' αυτόν τον τρόπο μια Εκκλησιολογία που δεν αποδίδει ιδιαίτερη βαρύτητα στα λειτουργήματα της Εκκλησίας τα οποία, στην καλύτερη περίπτωση, μπορεί να θεωρούνται ως υποβοηθητικά, για να μας φέρουν σ' αυτήν την αρχική κατάσταση της ενώσεως της ψυχής με τον Λόγο ή αν θέλετε της καθάρσεως. Εδώ έχουμε τις ρίζες πολλών πραγμάτων που σήμερα μας απασχολούν.

Συγκεκριμένα από την Εκκλησιολογία αυτή των Αλεξανδρινών, του Κλήμεντος και του Ωριγένη, πηγάζει η αντίληψη ότι το σπουδαιότερο πράγμα στην Εκκλησία, αυτό που δίνει την ταυτότητά της, είναι το να αποτελεί ένα θεραπευτήριο από τα πάθη και μία κάθαρση των ανθρώπων, των ψυχών, ώστε να μπορέσουν αυτές οι ψυχές να ενωθούν με τον Λόγο - Θεό. Μία ολόκληρη παράδοση ξεπηδά από αυτήν την αντίληψη. Για να είμαστε πιο συγκεκριμένοι, ιστορικά η παράδοση αυτή συνδέεται με τον Μοναχισμό. Στους μοναστικούς κύκλους τα κείμενα του Ωριγένη διαβάζονταν συνεχώς και σ' αυτούς καλλιεργήθηκε μια Εκκλησιολογία, η οποία δεν αποδίδει πρωτεύουσα βαρύτητα στα λειτουργήματα και τους θεσμούς της Εκκλησίας, αλλά σ' αυτό που σάς ονόμασα θεραπευτήριο των ψυχών. Από την άλλη μεριά όμως και παράλληλα μ' αυτή τη γραμμή αναπτυσσόταν και η Εκκλησιολογία του Ιγνατίου μέσα στην Ιστορία. Συνεχιζόταν με τον Κυπριανό και με πολλούς από τους Πατέρες της Εκκλησίας και γινόταν μια παράλληλη πορεία δύο εκκλησιολογικών προσεγγίσεων που έφτανε ώρες -ώρες να συναντηθεί δημιουργικά, να φτιάξει ένα οργανικό και ενιαίο όλο. Αλλά εκεί που πήγαινε να συντεθεί όλο και ξέφευγε· οι παράλληλες γραμμές χωρίζονταν και πολλές φορές έφτασαν στο σημείο να δημιουργούν διλήμματα, ως προς το ποια από τις δύο αυτές γραμμές είναι η ορθότερη εκκλησιολογικά. Τι είναι επιτέλους η Εκκλησία; Ποια είναι η υπόστασή της; Πού θα τη βρούμε; Στον επίσκοπο και τους περί αυτόν; Στη δομή, την σύναξη του λαού για την τέλεση της Ευχαριστίας ή στο μοναστήρι, στο ασκητήριο, με την προσπάθεια της καθάρσεως από τα πάθη; Αυτό ετέθη πολλές φορές ως δίλημμα στην Ιστορία.

Βεβαίως, θεολογικά, δογματικά, δεν πρέπει να αποτελεί δίλημμα, άλλο είναι, όμως, το τι πρέπει να γίνεται και άλλο το τι γίνεται στην πραγματικότητα. Και αυτή η διπολικότητα της Εκκλησιολογίας είναι κατά την γνώμη μου το πιο σπουδαίο πρόβλημα που αντιμετωπίζει η Ορθόδοξη Εκκλησία σήμερα. Διότι δεν μπορέσαμε

ακόμη αυτό να το λύσουμε δημιουργικά. Την διπολικότητα αυτή δεν μπορέσαμε να την ξεπεράσουμε. Βεβαίως, το πρόβλημα είναι στην ουσία πνευματικό. Για το ότι η Εκκλησία προσφέρει θεραπεία από τα πάθη, δεν υπάρχει θέμα. Αμέσως φαίνεται η σημασία των λειτουργημάτων και της θείας Ευχαριστίας. Αλλά η θεραπεία από τα πάθη είναι το δυσκολότερο πράγμα, κυρίως για αυτούς που αγωνίζονται να θεραπευτούν από τα πάθη. Από την ώρα που θα υπεισέλθει έστω και πολύ αμυδρά κάποιος εγωϊσμός μέσα σ' αυτούς που αγωνίζονται, για να θεραπευτούν από τα πάθη, αμέσως αναφύεται μία υπεροψία ως προς τους κοινούς λειτουργούς της Εκκλησίας. Επαναλαμβάνω, το πρόβλημα είναι πνευματικό. Και η εμπειρία δείχνει ότι φυσικά αυτή η υπεροψία δεν είναι χαρακτηριστικό εκείνου που θεραπεύτηκε από το πάθος! Ο θεραπευθείς θα δει τον επίσκοπο με όλο τον σεβασμό, χωρίς να έχει κανένα πρόβλημα εσωτερικό. Αλλά εκείνος που έχει, έστω και ένα απομεινάρι πάθους, θα πει μα τι είναι αυτός, τι τον θέλουμε, εγώ ως πνευματικός μπορώ να κάνω το ουσιώδες έργο της Εκκλησίας. Και δημιουργεί πνευματικά παιδιά, και τα επηρεάζει και φτιάχνει δική του κοινότητα και λέει: τους επισκόπους στο κάτω - κάτω δεν τους βλέπετε που έχουν τα χάλια τους! Αρχίζει τότε η Εκκλησιολογία να διασπάται και τότε πλέον ο επίσκοπος αρχίζει δια της δικανικής οδού, δια του τονισμού του θεσμού, να θέλει να καταπνίξει και να επιβάλλει την αυθεντία του στον μοναχό. Με άλλα λόγια, για να τα πούμε τα πράγματα με το όνομά τους, για να μη τα κρύβουμε και να μη φοβόμαστε να τα λέμε, έχουμε στην Εκκλησία πρόβλημα σχέσεως επισκόπων και μοναχών. Και οι ιστορικές ρίζες βρίσκονται εκεί που σας είπα. Χρειάζεται αυτή η ιστορική συνείδηση, σαν ένα είδος ψυχανάλυσεως, για να μπορούμε να συνειδητοποιούμε τα προβλήματά μας. Πάντως δεν είναι τυχαίο το ότι οι ρίζες βρίσκονται εκεί. Και δεν είναι τυχαίο το ότι ένας Ωριγένης ή ένας Κλήμης σε μικρότερο βαθμό ξέφυγαν τελικά από την ορθή πίστη της Εκκλησίας. Θα μπορούσε, λοιπόν, να πει κανείς ότι είναι εσφαλμένη εκκλησιολογική αφετηρία, το να βλέπει κανείς την Εκκλησία, είτε κάτω από κοσμολογικό πρίσμα, είτε κάτω από το Πλατωνικό, όπως αυτό που σάς ανέφερα, της αναγωγής δηλαδή των πάντων στην αρχή και όχι στο τέλος.

Αυτός που έκανε Εκκλησιολογία τέτοια, ώστε να μπορέσει να συνδυάσει αυτές τις δύο τάσεις, χωρίς να χαλάσει την ισορροπία και χωρίς να οδηγηθεί σε αίρεση, ήταν μόνον ο Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής. Εάν έχω κάποιο λόγο να θεωρώ αυτόν τον πατέρα της Εκκλησίας ως τον μεγαλύτερο θεολόγο της Ιστορίας, τούτο οφείλεται στο ότι πραγματικά ήταν ο μόνος που μπόρεσε να πάρει το κοσμολογικό στοιχείο και να το ενώσει με το εσχατολογικό. Δεν μπόρεσε κανείς άλλος να το κάνει αυτό. Εάν ακολουθούμε τον Άγιο Μάξιμο δεν θα εκτραπούμε, αν τον έχουμε σαν οδηγό μας. Αλλά είναι δύσκολο πράγμα, γι' αυτό και υπήρξαν τόσες εκτροπές. Ο Μάξιμος πήρε τον Ωριγένη και τον εσχατολογοποίησε. Πήρε την κοσμολογία του και την εσχατολογοποίησε. Επομένως, απέβαλε τον Πλατωνισμό τον κτύπησε μέσα στην καρδιά του. Γι' αυτό και οι δυτικοί ερευνητές δεν μπόρεσαν ποτέ να καταλάβουν

τον Μάξιμο, αν και αυτοί τον ανέστησαν, έχουν γράψει πολλά βιβλία αλλά δεν μπορούν να καταλάβουν το πνεύμα του, διότι ξεκινούν από την προϋπόθεση ότι ανήκει και αυτός στους πλατωνίζοντες πατέρες. Έχει ένα περίβλημα και μια ορολογία πλατωνική. Αλλά στην ουσία καταστρέφει τον Πλατωνισμό, διότι μας παίρνει από την επιστροφή προς το παρελθόν και μας στρέφει προς το μέλλον, προς τα έσχατα. Επομένως και η Εκκλησιολογία στο πρόσωπο του Αγίου Μαξίμου, ξαναγίνεται αυτή η εσχατολογική κοινότητα η οποία, όμως, σε αντίθεση και με την βιβλική αντίληψη αλλά και με την Ιγνατιανή, έχει κοσμικές διαστάσεις, σαφείς κοσμολογικές πτυχές.

Λοιπόν, τι συμβαίνει τότε, εάν συνθέσουμε δημιουργικά την κοσμολογία με την εσχατολογία, την Εκκλησιολογία του Ιγνατίου ή του Κυπριανού με το κοσμολογικό στοιχείο; Τότε φτάνουμε στον Άγιο Μάξιμο, ο οποίος βλέπει μέσα στη δομή της Εκκλησίας και της Θείας Ευχαριστίας την εσχατολογική κοινότητα και όχι τις ιδέες και τους λόγους απλώς του παρελθόντος. Μια τέτοια εσχατολογική κοινότητα περιλαμβάνει μέσα της τους λόγους των όντων, του κόσμου, αλλά ως πραγματικοτήτων του μέλλοντος. Συνεπώς, ξαναγυρίζουμε στην Ιγνατιανή εικονολογική Εκκλησιολογία, ότι η Εκκλησία εικονίζει τα μέλλοντα, τα έσχατα. Αλλά αυτά τα έσχατα δεν είναι απλώς λειτουργήματα και γεγονότα συνάξεως του λαού του Θεού, αλλά συνιστούν γεγονός κοσμολογικής σημασίας, συνάξεως δηλαδή των όντων όλων στο πρόσωπο του Λόγου, του ενσάρκου Λόγου πλέον, όχι του Λόγου προ της ενσαρκώσεως, του ενσάρκου και εσχάτου Αδάμ. Έτσι, η Εκκλησιολογία παίρνει και την μορφή της ανθρωπολογίας, διότι ο έσχατος Αδάμ και ως άνθρωπος ανακεφαλαιώνει τα πάντα στο πρόσωπό του, και αυτό μας απαλλάσσει από την διχοτόμηση μεταξύ, ως την ονομάσουμε έτσι, θεραπευτικής και λειτουργικής Εκκλησιολογίας. Είναι πολύ λυπηρό, διότι, στις μέρες που ζούμε, στην Ορθόδοξη Εκκλησία αυτό το δίλημμα είναι τόσο ζωντανό. Βλέπεις άλλους να ασχολούνται και να υποστηρίζουν ότι αυτό είναι το παν, και άλλους να ασχολούνται μόνο με την λειτουργική ή ιδρυματική Εκκλησιολογία και να μην μπορούν να συνθέσουν τις δύο αυτές τάσεις. Το χάσμα ευρύνεται και θα έχει πολύ φοβερές συνέπειες για την Ορθόδοξη Εκκλησία. Εσείς οι νεότεροι είστε τα πρώτα θύματα αυτής της κατάστασης, και καλό θα είναι να δώσει ο Θεός να σας προλάβει κανείς από το να οδηγηθείτε και να οδηγήσετε τα πράγματα σε αυτό το χάσμα μεταξύ αυτών των δύο Εκκλησιολογιών. Λοιπόν, θα ήθελα να είμαι πιο αναλυτικός στα προσεχή μαθήματα.

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ

Ερ. - *Θα ήθελα να δούμε λίγο πιο συγκεκριμένα αυτό το ζήτημα μεταξύ της Εκκλησιολογίας του Ιγνατίου και του Ωριγένη. Ποια είναι η σχέση ατομικής προσευχής - καθάρσεως με την προσευχή της ευχαριστιακής κοινότητας για την πραγμάτωση της σωτηρίας;*

Απ. - Δεν θα είχα καμία δυσκολία να απαντήσω εκ μέρους του Αγίου Μαξίμου σ' αυτή την ερώτηση λέγοντας ότι η κατ' εξοχήν προσευχή είναι η κοινή, της λατρείας στην θεία Ευχαριστία. Βεβαίως, και η κατ' ιδίαν προσευχή στο κελί είναι βασικό πράγμα, αλλά δεν νομίζω ότι αυτό μπορεί να αποτελέσει μέσο σωτηρίας του ανθρώπου, και να έχει την ίδια σημασία με την προσευχή στην κοινότητα της Εκκλησίας. Ασφαλώς, όταν παίρνει κανείς τη θέση να δίνει μεγαλύτερη σημασία στην προσευχή στο κελί, ασφαλώς κάνει μια προσχώρηση προς την Εκκλησιολογία του Ωριγένη, και όχι του Μαξίμου. Τώρα, πόσο πιο συγκεκριμένος να είναι κανείς; Είτε το δούμε αυτό κάτω από το πρίσμα της Εκκλησιολογίας, είτε της κοσμολογίας, εκεί που γίνεται η ένωση με τον Θεό είναι η θεία Ευχαριστία. Αυτή νομίζω είναι η απάντηση του Αγίου Μαξίμου. Συνεπώς, μπορεί να ρωτήσει κανείς: «Δεν μπορεί κάποιος να μετάσχει επαξίως στην θεία Ευχαριστία χωρίς να έχει καθαρθεί και χωρίς την κατ' ιδίαν προσευχή;» Αλλά ίσως σε ένα μοναχό για λόγους καθαρά παιδείας και ασκήσεως να του δώσει κανείς μια τέτοια μέθοδο που να ξεκινάει από το ένα και να φτάνει στο άλλο, αλλά νομίζω ότι η συνύπαρξη αυτών των δύο είναι γνήσιο χαρακτηριστικό των μοναστηριών της Ορθοδοξίας. Όποιος δεν μετέχει στην θεία Ευχαριστία και στην κοινή Λατρεία με τους αδελφούς δεν νομίζω ότι έχει βρει ακόμη το δρόμο της σωτηρίας. Το ότι ακούγονται διαφορετικές φωνές είναι γεγονός, και αυτό με έκανε να πω προηγουμένως, ότι ζούμε ένα μεγάλο πρόβλημα σήμερα στην Ορθοδοξία. Αλλά γι' αυτό και τα λέμε αυτά, για να δούμε πού βρίσκεται ο κίνδυνος και τι πρέπει ν' αποφύγουμε. Δεν ξέρω πόσο πιο συγκεκριμένα θα μπορούσα να απαντήσω, και αν ικανοποίησε αυτή η απάντηση.

Ερ. - Ποια είναι η σχέση καθάρσεως και μυστηρίων;

Απ. - Η κάθαρση δεν ολοκληρώνεται χωρίς την λειτουργική ζωή. Ότι μπορεί να γίνει ένα ξεκίνημα ναι, αλλά δεν οδηγεί στο αποτέλεσμα της καθάρσεως, διότι η άφεση των αμαρτιών, η ίδια η κάθαρση, είναι αποτελέσματα της χάριτος, της ενώσεως με τον Χριστό, η οποία γίνεται μέσα στην κοινότητα της θείας Ευχαριστίας. Δεν μπορεί να πει κανείς ότι έφτασε στην κάθαρση χωρίς την εμπειρία της θείας Λειτουργίας, για να απαντήσουμε σ' αυτούς που λένε κάτι τέτοιο. Οι άλλοι πάλι που μπορεί να θεωρούν την θεία Ευχαριστία αρκετή χωρίς την κάθαρση και αυτοί έχουν πρόβλημα να αντιμετωπίσουν. Αλλά εν πάση περιπτώσει, εάν κάνουμε μια αξιολόγηση, θα έλεγα ότι η κάθαρση που δίνει η θεία Ευχαριστία είναι η τελική, το μέγιστο, το ύψιστο.

Η Εκκλησία μπορεί να χάσει κατά δύο τρόπους την ταυτότητά της. Ο ένας είναι να βουτηχτεί μέσα σ' αυτόν τον κόσμο τόσο πολύ ώστε να μην ενδιαφέρεται για την εσχατολογική της ταυτότητα, και εκεί βρίσκονται οι προτεσταντικές εκκλησίες σε μεγάλο βαθμό. Ο άλλος κίνδυνος είναι να αδιαφορήσει για την έλευση των εσχάτων και καταλήγει βέβαια στο ίδιο, ώστε να μην περιμένει τίποτε περισσότερο από εκείνο που έχει τώρα, είτε με την μορφή των αγίων είτε με την μορφή των

διαφόρων εμπειριών που έχει των Εσχάτων, (εμπειριών του Αγ. Πνεύματος). Όταν δίδονται στην Πεντηκοστή δεν δίνονται για να πούμε ότι τέλειωσαν τα πάντα. Δίδονται για να προγευθούμε τα έσχατα. Και, συνεπώς, η Εκκλησία είναι η κοινότητα εκείνη που προγεύεται των εσχάτων, προσδοκά την έλευση των εσχάτων, ξέρει ότι αυτή η ταυτότητά της, που αντλείται από τα έσχατα, είναι τοποθετημένη μέσα στην Ιστορία. Είναι αυτό που λέει στο κατά Ιωάννην ο Κύριος για τους μαθητές του «εν τω κόσμω εισί αλλ' ουχί εκ του κόσμου» η ταυτότητά της δεν είναι από την ιστορία, είναι από τα Έσχατα, συνάμα, όμως είναι μέσα στον κόσμο.

Στην περίπτωση του Ωριγένη οδηγούμαστε σε έναν θρησκευτικό ατομισμό και τούτο αποτελεί πάρα πολύ σοβαρό πρόβλημα. Δεν έχουμε την ανάγκη του άλλου. Πάμε προς την σωτηρία μόνοι μας! Αυτή είναι μια συνέπεια βασική. Έχουμε δηλ. μια έννοια της σωτηρίας χωρίς την αγάπη, γιατί η αγάπη μας οδηγεί προς τον άλλον. Επομένως, ενώ γίνεται λόγος για θεραπεία από τα πάθη, στην ουσία είναι μια υποδούλωση στο πάθος του εγωισμού.

Μια άλλη βασική υπαρξιακή συνέπεια είναι - αυτό συνέβει στον Ωριγένη και σε όλη την παράδοση του Ωριγενισμού - ότι χάνουμε τη σχέση μας με τον αισθητό, υλικό κόσμο. Δημιουργείται μια περιφρόνηση, αν όχι αισθητή αποστροφή, πάντως λογική, μια έλλειψη αναφοράς προς τον υλικό κόσμο. Και αυτό μας δημιουργεί, βέβαια, και πολλά προβλήματα, μας δημιουργεί μια αναταραχή στην σχέση μας όχι μόνο με τον υλικό κόσμο γύρω μας, αλλά και με τον υλικό κόσμο που είναι μέσα μας και πάνω μας, το σώμα μας. Γενικά, δημιουργεί φοβερές ανωμαλίες στη ζωή του ανθρώπου, η δε περιφρόνηση του υλικού κόσμου μπορεί να οδηγήσει και σ' αυτά τα φαινόμενα που έχουμε σήμερα της καταστροφής του περιβάλλοντος και της αδιαφορίας γι' αυτό αλλά και για χίλια δυο άλλα πράγματα. Μπορεί να πει κανείς: τι μας ενδιαφέρει, αν καίγονται τα δάση ή αν μολύνονται οι θάλασσες; Εμείς προσευχόμαστε, καθαιρόμαστε από τα πάθη κλπ. Αλλά μια υγιής κατάσταση θα σε κάνει να προσεύχεσαι γι' αυτά και να δακρύζεις γιατί πέθανε αυτό το πουλί ή εκείνο το ζώο. Αλλά τώρα σας περιγράφω τις εκτροπές και τις καταστάσεις στις οποίες μπορούμε να φτάσουμε, όταν υπερισχύσει η ωριγένειος Εκκλησιολογία. Άρα, οι υπαρξιακές συνέπειες είναι πάρα πολύ σοβαρές. Η σχέση Εκκλησιολογίας και Πνευματολογίας συνδέεται πολύ με την διχοτόμηση αυτή που αναπτύξαμε.

Πάντως η θεραπευτική Εκκλησιολογία δεν είναι αιρετική, ούτε ωριγενιστική. Βεβαίως ο υπερτονισμός της σε βάρος της λειτουργικής οδηγεί στον ωριγενισμό. Διότι και στον Ωριγένη, αν ψάξετε, δεν θα βρείτε αντιρρήσεις πάνω σ' αυτά. Δεν μπορεί να συγχωνευθεί μέσα στον Ωριγένη ο Ιγνάτιος, με κανένα τρόπο. Βλέπει κανείς και στους ύμνους ακόμη ένα τονισμό αυτού του θεραπευτικού στοιχείου. Βεβαίως, έχουμε μια επίδραση πιο σημαντική, αλλά και οι ύμνοι της Εκκλησίας δεν εξαντλούν την Εκκλησιολογία της. Οι ύμνοι απλώς παίρνουν, ανάλογα με τα βιώματα του υμνογράφου και της κοινότητας, κάποιες πλευρές και τις τονίζουν.

Βεβαίως δεν πρέπει να ξεχνούμε ότι οι ύμνοι που έχουμε στην Εκκλησία, όλοι είναι παρμένοι από τα μοναστήρια, γραμμένοι από μοναχούς. Και αυτό πολλές φορές είναι σαφές και στον τρόπο με τον οποίο γράφονται τα τροπάρια, επιλέγονται οι άγιοι και, το τι αναφορές γίνονται. Μπορεί να κάνει κανείς μια ανάλυση, και κάθε φορά που μετέχω στην λατρεία βλέπω πως υπάρχει μια απόκλιση προς τις προϋποθέσεις και τις αγωνίες, τις φροντίδες του μοναχού, διότι αυτός είναι ο συγγραφέας κατά κανόνα.

Από την άλλη μεριά, αν πάρετε μια λειτουργία, μια ευχαριστιακή αναφορά, της οποίας συγγραφέας πάντα είναι επίσκοπος (δεν έχουμε ευχαριστιακές αναφορές από μοναχούς: λέμε η Λειτουργία του Μ. Βασιλείου, του Χρυσοστόμου κλπ., ούτε καν λειτουργία από πρεσβυτέρους δεν έχουμε στην Ιστορία, διότι ο επίσκοπος είναι αυτός που προΐσταται της Θείας Ευχαριστίας και οι αναφορές αυτές στην αρχή ήταν αυτοσχεδιαζόμενες και μετά σιγά-σιγά με τα προβλήματα που δημιουργήσαν οι αιρέσεις από τον Δ΄ αιώνα κ.ε., άρχισε να γίνεται μια επιλογή των Αναφορών και να καθιερώνονται ορισμένες, ορισμένων επισκόπων, μάλιστα μερικές έλαβαν την αυθεντία και το όνομα μεγάλων πατέρων και επισκόπων) εκεί θα δείτε ότι η προβληματική, το περιεχόμενο είναι εντελώς διαφορετικό. Θα δείτε ένα άνοιγμα βέβαια στην κοσμολογία, τον κόσμο, σ' όλη την κτίση, στις βιωτικές ανάγκες, στην πορεία όλης της ανθρώπινης ζωής, ενώ συνάμα αρχίζει κάτι άλλο να γίνεται; μια σύνθεση εσχατολογική με την έννοια της μετοχής στην Βασιλεία του Θεού κ.ο.κ. Πάντως είναι μέσα στο βαθύτερο περιεχόμενο της Εκκλησιολογίας αυτός ο κίνδυνος. Όπως σ' όλα τα πράγματα που πατάμε πάνω σε τεντωμένο σκοινί, έτσι κι εδώ είναι πολύ εύκολο να γλιστρήσεις. Και βέβαια συναντά κανείς κραυγαλέες περιπτώσεις εκείνων που δε γλίστρησαν απλώς αλλά που βουλιάζουν μέσα στη μονομέρεια είτε της μιας, είτε της άλλης Εκκλησιολογίας. Ας μην αναφερθούμε σε συγκεκριμένα πράγματα, είναι πολύ θλιβερά τα όσα συμβαίνουν.

Πάντως η ύπαρξη ελπιδοφόρων, κι όχι απλώς ελπιδοφόρων μα και πραγματικών συνθέσεων εδώ κι εκεί, δεν αίρει το πρόβλημα, που πρέπει να το τονίσουμε, για να το συνειδητοποιήσουμε γιατί άμα δεν ξέρουμε πόσο επικίνδυνο είναι ένα μονοπάτι, αν δεν μας πει κάποιος «εκεί υπάρχουν νάρκες», θα περπατήσουμε ξέγνοιαστοι. Το καθήκον των δασκάλων είναι ακριβώς να επισημάνουμε τις νάρκες. Δεν λέγω ότι μόνο νάρκες υπάρχουν, υπάρχει κι ο σωστός, ο ασφαλής δρόμος από εκεί, αλλά μπορεί μια νάρκη να σε τινάξει στον αέρα, και αυτό γίνεται σε μεγάλο βαθμό, γι' αυτό το συζητούμε.

Γ. Η Τριαδολογική βάση της Εκκλησιολογίας

Στο προηγούμενο μάθημα λέγαμε πως η Εκκλησιολογία διαμορφώθηκε στην πατερική περίοδο και είδαμε ότι εμφανίστηκαν δύο κλάδοι που ενώ σε ορισμένες περιπτώσεις ενώθηκαν και αποτέλεσαν μια υγιή Εκκλησιολογία, σε άλλες περιπτώσεις ακολούθησαν παράλληλους δρόμους και αυτό δημιούργησε

προβλήματα στην Εκκλησιολογία. Και κατέληξα με τη διαπίστωση, ότι και στη σύγχρονη ορθόδοξη Εκκλησιολογία έχουμε αυτό το πρόβλημα της συνθέσεως των δύο αυτών κλάδων που συνοπτικά θα παρουσιάσουμε ευθύς αμέσως.

Ο πρώτος που ξεκινάει από τη Βίβλο, εκφράζεται κυρίως με τον Άγιο Ιγνάτιο, με τη «Διδαχή» και με άλλα κείμενα των αρχών του Β΄ αιώνα, θεωρεί ότι η ταυτότητα της Εκκλησίας, το είναι της, βρίσκεται στα έσχατα, σ' αυτό που η Εκκλησία θα είναι αιωνίως. Τούτο προληπτικά το ζει η Εκκλησία κυρίως στη Θεία Ευχαριστία. Γι' αυτό η μορφή, θα λέγαμε, της μυστηριακής Εκκλησιολογίας, μέσα στην οποία δεσπάζουν και τα λειτουργήματα της Εκκλησίας, όπως αυτά εκφράζονται και πραγματοποιούνται στη Θεία Ευχαριστία κυρίως, δηλαδή τα λειτουργήματα του επισκόπου, των πρεσβυτέρων, των διακόνων και των λαϊκών. Αυτά αποτελούν τη δομή της Εκκλησίας, η οποία ζει και επιζεί κατά κάποιο τρόπο αιωνίως, διότι είναι προεικόνιση της εσχατολογικής κοινότητας. Αυτή είναι η μία κατεύθυνση της Εκκλησιολογίας.

Η άλλη ξεκινάει από τους Αλεξανδρινούς κυρίως θεολόγους, τον Κλήμεντα, τον Ωριγένη, κλπ. και είναι επηρεασμένη από τον Πλατωνισμό. Αντί να βλέπει το είναι της Εκκλησίας στο μέλλον, στα έσχατα, το βλέπει κυρίως στο παρελθόν, δηλαδή στην αρχή. Και εκεί η κυριαρχούσα έννοια είναι ο Λόγος ως ενοποιός δύναμη, ως κέντρο ενότητας όλου του κόσμου, ως κοσμολογικό κέντρο. Επομένως, είναι περισσότερο κοσμολογική η Εκκλησιολογία αυτή, ενώ η άλλη είναι περισσότερο μυστηριολογική, ευχαριστιακή. Στην περίπτωση αυτή του δευτέρου κλάδου, που στηρίζεται στο Λόγο και στην ένωση των πάντων εν τω Λόγω, κυρίαρχο στοιχείο είναι η ένωση των ψυχών γενικά με το Λόγο, η οποία υπήρχε αρχικά και η οποία πρέπει τώρα να αποκατασταθεί, όταν οι ψυχές καθαιρόμενες από τα αισθητά ξαναενώνονται πάλι με το Λόγο, όπως ήταν στην αρχή. Επομένως, η πραγματική Εκκλησία είναι ο χώρος, μέσα στον οποίο καθαιρούνται οι ψυχές από τα αισθητά και καθαιρόμενες επιστρέφουν στην αρχική ένωση που υπήρχαν μεταξύ Λόγου και ψυχής. Τα μυστήρια και η Θεία Ευχαριστία στην περίπτωση αυτή θεωρούνται ως υποβοηθητικά μέσα και όχι ως σκοπός τελικός. Εάν υπάρχουν τα μυστήρια, αν υπάρχει η Θεία Ευχαριστία, είναι ακριβώς για να βοηθήσει την ψυχή να καθαρθεί και να ενωθεί με το Λόγο. Είναι εντελώς άλλη αντίληψη αυτή από εκείνη που θεωρεί τη Θεία Ευχαριστία σαν την τελική πραγμάτωση, δεν υπάρχει τίποτε πιο πέρα και πιο πολύ από αυτή. Δεν είναι ένα μέσο προς σκοπό, σ' αυτήν την περίπτωση είναι ο σκοπός αυτός καθαυτός. Στην άλλη περίπτωση, είναι ένα μέσο προς σκοπό. Αυτή η προβληματική, αυτός ο διχασμός επανέρχεται συνεχώς στην ορθόδοξη παράδοση.

Λίγο πριν αρχίσω το μάθημα είχαμε ακριβώς μια ενδιαφέρουσα συνομιλία με τον κ. Σ. Γιαγκάζογλου που εργάζεται στον άγιο Γρηγόριο Παλαμά, ο οποίος μου έλεγε και για ορισμένες συζητήσεις στα χρόνια μας που έγιναν μεταξύ Τρεμπέλα και

Θεοκλήτου Διονυσιάτη κλπ. Όλ' αυτά θυμίζουν ακριβώς αυτό το πρόβλημα: ποιος είναι τέλος πάντων ο απώτερος σκοπός; Υπάρχει κάτι περισσότερο από τη θεία Ευχαριστία;

Παρατηρείται η τάση σε πολλούς να πουν ότι «υπάρχει» κάτι περισσότερο. Η θεία Ευχαριστία είναι για τους «απλούς» ανθρώπους, ας πούμε, ενώ για τους «προηγμένους» πνευματικά, για τους «θεουμένους» κλπ. αυτά είναι δευτερεύοντα, τάχουν ξεπεράσει, πάνε «πιο πέρα»! Βλέπετε ότι οι ρίζες πάνε πολύ βαθιά στην ιστορία. Και αν αυτές οι δύο τάσεις δεν ξεκαθαριστούν, εάν δε συντεθούν μεταξύ τους κατά τρόπο που να μην δημιουργεί πόλωση και διχασμό, έχουμε φοβερές συνέπειες σ' όλη τη ζωή της Εκκλησίας.

Λοιπόν, είπαμε νομίζω, την προηγούμενη φορά και το επαναλαμβάνω ότι ο Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής αποτελεί μια ιδεώδη περίπτωση συνθέσεως αυτών των δύο τάσεων, διότι εκεί πραγματικά η μια δεν αναιρεί την άλλη. Θα έλεγα, όμως, ότι τελικά στον Μάξιμο η θεία Ευχαριστία, δηλαδή η Εκκλησία ως προεικόνιση των εσχάτων, ως πρόληψη των εσχάτων, είναι αυτή που κυριαρχεί στην Εκκλησιολογία του. Ενώ, δηλαδή, δέχεται τη σημασία της καθάρσεως των ψυχών και την ένωση με το Λόγο κλπ., το Λόγο τον βλέπει ο Άγιος Μάξιμος όχι ως τον άσαρκο και προαιώνιο, αλλ' ως τον ένσαρκο Λόγο στην μελλοντική του, την εσχατολογική του κατάσταση. Και, επομένως, τον συνδέει με τη θεία Ευχαριστία βασικά. Και εκεί, νομίζω, βρίσκεται η ορθή Εκκλησιολογία, η ορθόδοξη.

235

Δυστυχώς, δεν έχουν γίνει πολλές μελέτες ακόμη να δούμε που βρίσκονται άλλοι μεγάλοι εκπρόσωποι της πατερικής παραδόσεως στο θέμα αυτό της Εκκλησιολογίας. Ενδιαφέρον θα είναι να μελετήσει κανείς π.χ. τον Άγιο Συμεών τον νέο Θεολόγο, διότι εκεί έχει κανείς πολλές φορές, κοιτάζοντας εκ πρώτης όψεως τα πράγματα, τον πειρασμό να πει ότι αποκλίνει μάλλον προς την ωριγένειο αντίληψη παρά προς την άλλη που σας περιέγραψα. Θεωρεί, ίσως, τα μυστήρια και τη θεία Ευχαριστία και τα λειτουργήματα αυτά της Εκκλησίας που έχουν σχέση με την Ευχαριστία, όπως τον επίσκοπο κλπ., ως προκαταρκτικά εν πάση περιπτώσει, σε σχέση με την πνευματική πατρότητα και υιότητα που δημιουργείται στο ασκητήριο, στο θεραπευτήριο του μοναστηριού. Αλλά πάλι επειδή, επαναλαμβάνω, δεν έχουν γίνει μελέτες κοιτάζοντας τον Άγιο Συμεών τον Νέο Θεολόγο έχω την εντύπωση ότι δεν είναι έτσι τα πράγματα. Θέλω να πω ότι πρέπει κάποτε να ξεκαθαριστεί αυτό.

Έχουμε έπειτα την περίπτωση του Αγίου Γρηγορίου του Παλαμά στην οποία ο κ. Σ. Γιαγκάζογλου περιμένω να μας διαφωτίσει πάνω σ' αυτό το θέμα, διότι και εκεί έχουμε τεράστια σύγχυση σήμερα. Ο Παλαμάς εμφανίζεται ως εκπρόσωπος μιας Εκκλησιολογίας στην οποία η θεία Ευχαριστία και τα μυστήρια και τα λειτουργήματα αυτά φαίνονται να είναι μέσα προς σκοπό κι όχι ο σκοπός. Τουλάχιστον έτσι τον ερμηνεύουν και μας τον παρουσιάζουν τον Παλαμά πολλοί σήμερα, και πρέπει να δούμε κι εκεί τι γίνεται. Διότι από τον Παλαμά εξαρτάται

πάρα πολύ η σημερινή μας Ορθοδοξία. Σήμερα ζούμε σε μια Παλαμική εποχή. Με την προβολή του Παλαμά από τους Ρώσους θεολόγους, αυτούς που μετανάστευσαν στο Παρίσι, κυρίως με τον Lossky, στην συνέχεια με τον Meyendorff και άλλους, ως του κατεξοχήν συμβόλου της Ορθοδοξίας εν συγκρίσει και αντιπαραθέσει προς τη Δύση, ο Παλαμάς έχει γίνει σημαία κι έχει πάρα πολύ επηρεάσει τη σύγχρονη Ορθοδοξία. Όλοι σήμερα λίγο πολύ αντλούμε την ταυτότητά μας ως ορθοδόξων από τις θέσεις του Παλαμά. Σ' αυτό συνετέλεσαν οι μελέτες που γράφηκαν εν τω μεταξύ οι οποίες άρχισαν σαν μανιτάρια να ξεφυτρώνουν συνέχεια και στην Ελλάδα μετά τη δημοσίευση των έργων του Παλαμά από τον καθηγητή Χρήστου. Κάτω από την επίδραση, όμως, αυτού του υπέρμετρου ζήλου για τις παλαμικές σπουδές, των οποίων οι φορείς κατά κανόνα είναι μοναχοί ή φιλομόναχοι ή μοναχίζοντες ορθόδοξοι - γιατί έχουμε κι αυτό το είδος σήμερα - ερμηνεύτηκε ο Παλαμάς κατά έναν τρόπο που μπήκε στο περιθώριο η Εκκλησιολογία, η οποία, όπως είπα, θεωρεί την Θεία Ευχαριστία και τα λειτουργήματα ως το σκοπό της Εκκλησίας το είναι της Εκκλησίας βρίσκεται εκεί και όχι ως «μέσα» προς κάποιο σκοπό.

Θ' αφήσουμε τώρα την ιστορία της Εκκλησιολογίας για να κάνουμε μερικές κατόψεις εις βάθος των θεμάτων και προβλημάτων που αυτή η διπλή προσέγγιση δημιουργεί για την Εκκλησιολογία. Και θα ήθελα πρώτα ν' αρχίσουμε με την τοποθέτηση της Εκκλησιολογίας στα ευρύτερα πλαίσια της θεολογίας, για να δούμε πώς εκεί διαμορφώνεται. Βεβαίως, δεν μπορεί κανείς να αρνηθεί ότι αυτό που έκαναν οι σχολαστικοί στη Δύση κατά τον Μεσαίωνα και κατατεμάχισαν τη θεολογία σε αυτόνομα περίπου κεφάλαια, ένα εκ των οποίων είναι και η Εκκλησιολογία, είναι λανθασμένο και πολύ επικίνδυνο. Δεν μπορείς να μιλήσεις για Εκκλησιολογία χωρίς ν' αναφερθείς και στα υπόλοιπα κεφάλαια της θεολογίας. Διότι η Εκκλησία είναι μια πραγματικότητα που πηγάζει από την Αγία Τριάδα, πηγάζει από τον ίδιο το Θεό. Είναι αποτέλεσμα της βουλήσεως του Πατρός - μιας βουλήσεως η οποία είναι κοινή με τα άλλα δύο πρόσωπα της Αγίας Τριάδος - και πραγματώνεται μέσα από την οικονομία του Θεού η οποία οικονομία εμπεριέχει και τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος. Επομένως δεν μπορεί να κάνει κανείς Εκκλησιολογία, χωρίς ν' αναφερθεί στον Τριαδικό Θεό.

Συνεπώς, γεννάται το ερώτημα: Ποια είναι η ιδιαίτερη συμβολή του κάθε προσώπου της Αγίας Τριάδος στην πραγμάτωση αυτού που ονομάζουμε Εκκλησία;

Σε πολύ γενικές γραμμές όλα στην οικονομία ξεκινούν από τον Πατέρα κι όλα επανέρχονται στον Πατέρα. Και η Εκκλησία, όπως σάς είπα και προηγουμένως, «εθελήθη» υπό του Πατρός. Ο θέλων στην Αγία Τριάδα, αυτός που ξεκινάει τα πάντα, είναι ο Πατήρ. Και ο Πατήρ θέλησε την Εκκλησία. Τι σημαίνει αυτό; Ο Πατήρ θέλησε να ενώσει το κτιστό με το άκτιστο, να ενώσει τον κόσμο του με τον εαυτό Του. Και όχι να τον ενώσει απλώς και ως έτυχε, αλλά να τον ενώσει εν τω Υιώ Του τον Μονογενή. Αυτή είναι η ευδοκία του Πατρός. Ο Πατήρ ευδοκεί να έρθει ο

κόσμος σε κοινωνία αιώνια, για να μπορέσει να ζήσει - διότι διαφορετικά η κτίση δεν θα μπορούσε να ζήσει μόνη της - να έρθει σε κοινωνία με τον ίδιο το Θεό και εν τω Υιώ Του. Επομένως, η πρωτοβουλία για την ύπαρξη της Εκκλησίας είναι του Πατρός.

Βεβαίως, ο Υιος και το Πνεύμα συνευδοκούν, αλλά δεν πρέπει, λέγοντας αυτό, να χάσουμε αυτή τη λεπτή διάκριση· άλλο είναι να συνευδοκείς κι άλλο είναι να έχεις την πρωτοβουλία της ευδοκίας. Είναι μια πολύ λεπτή, αλλά πολύ σοβαρή διάκριση μεταξύ των ρόλων - ας πούμε έτσι - των προσώπων της Αγίας Τριάδος. Υπάρχει δηλαδή στην Αγία Τριάδα ως προς τη θέληση, ως προς την ευδοκία, μία κίνηση. Δεν υπάρχει στατικότητα στην Αγία Τριάδα ώστε συγχρόνως (με την έννοια της αιωνιότητας) να αναφύονται οι βουλήσεις των τριών προσώπων ή να ταυτίζονται χωρίς διάκριση. Ο Πατήρ ευδοκεί, ο Υιος και το Πνεύμα συνευδοκούν, δηλαδή λένε «ναι». Υπάρχει και ένα «ναι» μέσα στην Αγία Τριάδα, ένας διάλογος. Ο Υιος συγκατατίθεται - ας πούμε έτσι-, ευδοκεί και Αυτός, συνευδοκεί να είναι εκείνος «εν τω Οποίω» αυτή η ευδοκία του Πατρός για την ένωση του κτιστού με το άκτιστο θα πραγματοποιηθεί.

Ο ρόλος λοιπόν του Υιού πλέον, η ιδιόζουσα συμβολή Του είναι: πρώτον, να συγκατανεύσει εν ελευθερία στην ευδοκία του Πατρός, και δεύτερον, να αποτελέσει Αυτός την εστία, το κέντρο, πάνω στο οποίο θα πραγματοποιηθεί αυτή η ένωση του κτιστού με το άκτιστο. Μ' άλλα λόγια η ένωση του κτιστού με το άκτιστο δεν θα πραγματοποιηθεί με κέντρο τον Πατέρα, ούτε εν τω Πατρί. Δεν σώζεται η κτίση εν τω Πατρί. Η σωτηρία της κτίσεως, βέβαια, συνίσταται τελικά στην αναγωγή της στον Πατέρα, στην αναφορά της στον Πατέρα. Αλλά εν τω Υιώ.

Το Άγιο Πνεύμα έχει και αυτό μια ιδιόζουσα συμβολή: να καταστήσει δυνατή την ενσωμάτωση της κτίσεως στον Υιό, προσφέροντας με την παρουσία Του τη δυνατότητα στην κτίση να ανοίξει, ν' ανοιχτεί, ώστε να γίνει δυνατή η ενσωμάτωση στον Υιό. Διότι η κτίση δεν μπορεί μόνη της να κοινωνήσει με το Θεό λόγω του φυσικού της περιορισμού, κι όχι μόνο λόγω της πτώσεώς της η οποία δημιουργεί αντίδραση προς το Θεό κι εμποδίζει την ενσωμάτωση στον Υιό. Πρέπει να ξεπεράσει η κτίση τα όριά της, δεν μπορεί το πεπερασμένο να χωρέσει μέσα στο άπειρο, αν δεν ξεπεραστούν τα όριά του. Και το Άγιο Πνεύμα, συνεπώς, δεν είναι εκείνο «εν τω Οποίω» η κτίση ενώνεται, ούτε ο Πατήρ. Είναι μόνον ο Υιος. Γι' αυτό όλο αυτό το σχέδιο, όλη αυτή η «οικονομία» όπως την ονομάζουμε, πραγματώνεται εν τω Υιώ, και είναι οικονομία του Υιού, του Χριστού. Βεβαίως ο Υιος δεν ενεργεί χωρίς την παρουσία του Πατρός και του Αγίου Πνεύματος. Αλλά δεν μπορούμε να κάνουμε σύγχυση των ρόλων του καθενός προσώπου.

Η Εκκλησία εντάσσεται μέσα σ' αυτό το Τριαδικό πλάνο, κατά το οποίο ο Πατήρ ευδοκεί, ο Υιος είναι αυτός που προσφέρει τον εαυτό του για να ενσωματωθεί η

κτίση και να έρθει σε σχέση με το Θεό Πατέρα, και το Πνεύμα είναι αυτό που ελευθερώνει την κτίση από τα όρια, τους περιορισμούς του κτιστού.

Μέσα στην Εκκλησία, λοιπόν, συμβαίνουν όλα αυτά, αλλά συμβαίνουν με κέντρο τον Υιό. Γι' αυτό και η Εκκλησία περιγράφεται ως σώμα του Χριστού. Ποτέ ως σώμα του Πατρός ή του Αγίου Πνεύματος. Από αυτό φαίνεται ότι υπάρχουν διαφορές. Δεν πρέπει, επειδή συνεργάζονται τα τρία πρόσωπα, να παραλείψουμε να πούμε τι σημασία έχει ποιος κάνει τι. Έχει μεγάλη σημασία ο ρόλος του καθενός. Η οικονομία, η ευδοκία του Πατρός είναι να ενσωματωθεί η κτίση εν τω Υιώ. Αυτή η ενσωμάτωση της κτίσεως εν τω Υιώ και η ένωσή της με το Θεό, η αναφορά της στον Πατέρα, είναι ο τελικός στόχος της δημιουργίας. Είναι η ευδοκία του Πατρός, η οποία υπήρχε από την αρχή της Δημιουργίας ως ο τελικός της προορισμός και γι' αυτό η Εκκλησία, ως αυτή η ενσωμάτωση εν τω Υιώ, θα γινόταν οπωσδήποτε πραγματικότητα. Ο σκοπός της Δημιουργίας είναι η Εκκλησία. Ήθελε, δηλαδή, ο Πατήρ δημιουργώντας τον κόσμο να τον μεταβάλλει σε Εκκλησία. Για να γίνει όμως αυτή η ενσωμάτωση της κτίσεως στον Υιό και να πραγματοποιηθεί η Εκκλησία θα έπρεπε να εξασφαλιστεί η ελεύθερη συγκατάθεση του ανθρώπου. Διότι ο άνθρωπος είναι αυτός που εκ μέρους της φύσεως, ως το μόνο ελεύθερο ον μέσα στη Δημιουργία, την υλική Δημιουργία, θα χρησιμοποιούνταν για να μπορέσει να αναφερθεί η κτίση στο Θεό. Αλλά ο άνθρωπος συγκεφαλιώνοντας την κτίση, αντί να αναφερθεί τελικά στον Θεό, θέλησε να αναφερθεί στον εαυτό του, θεοποίησε δηλαδή τον εαυτό του. Για το λόγο αυτό όλο το σχέδιο του Θεού για μετατροπή του κόσμου σε Εκκλησία προσέκρουσε στην άρνηση του ανθρώπου και, όπως λέει ο Άγιος Μάξιμος, έπρεπε πλέον ο Θεός να σκεφθεί άλλον τρόπο για να σώσει τον κόσμο και να τον ενώσει μαζί του. Ο τρόπος αυτός είναι η ενσάρκωση του Υιού μέσα στην πεπτωκυία κτίση, πράγμα που σημαίνει ότι έπρεπε ο Υιός πλέον, και ο άνθρωπος γενικά και η κτίση όλη να περάσουν από την εμπειρία του θανάτου, για να φθάσουν στην ένωση, δηλαδή έπρεπε να μεσολαβήσει ο Σταυρός. Γι' αυτό και η Εκκλησία, πλέον, δεν μπορούσε να πραγματοποιηθεί χωρίς να περάσει από τον Σταυρό του Γολγοθά.

Παίρνει λοιπόν η Εκκλησία μια νέα μορφή εν σχέση μ' εκείνη που ο Θεός αρχικά είχε προβλέψει και επιθυμήσει. Αλλά εδώ τώρα υπάρχει μια λεπτή αλλά πολύ σημαντική παρατήρηση. Παρά το ότι η Εκκλησία όπως και η Οικονομία, πήρε ένα δρόμο που περνάει από το Σταυρό, το τέρμα αυτού του δρόμου παραμένει το ίδιο με εκείνο που ήταν στην αρχή, δηλαδή η ένωση του κτιστού με τον άκτιστο Θεό. Επομένως, η Εκκλησία είναι μια πραγματικότητα που περνάει από το Σταυρό και παίρνει πάνω της περνώντας όλα τα χαρακτηριστικά του Σταυρού, αλλά με σκοπό και προορισμό να μη σταματήσει εκεί. Αυτά τα χαρακτηριστικά του Σταυρού πρέπει να τα μετατρέψει σε χαρακτηριστικά της εσχατολογικής καταστάσεως.

Εδώ αρχίζουν οι εκκλησιολόγοι να συναντούν δυσχέρειες. Διότι το πέρασμα της Εκκλησίας από το Σταυρό της αφήνει τα σημάδια του Σταυρού που είναι πλήγματα που επιφέρει το κακό και η Ιστορία στο Σώμα του Χριστού. Συνεπώς, υπάρχουν πολλοί που σταματούν εκεί και λένε: «αυτή είναι η ταυτότητα της Εκκλησίας». Ένα σώμα, η ενσωματωμένη κτίση στον Υιό, που όμως είναι τραυματισμένη από το κακό, όπως είναι ο Σταυρός. Σ' αυτή τη γραμμή τείνουν να τοποθετηθούν οι δυτικοί κυρίως θεολόγοι, διότι έχουν την τάση να ξεκινούν από την Ιστορία και να σταματούν θα έλεγε κανείς με οντολογική διάθεση πάνω στο κακό, να δίνουν στο κακό μια τελική οντολογική σφραγίδα. Γι' αυτό και όλη η μουσική, η λογοτεχνία, η θεολογία της Δύσεως ενέχουν μια ενασχόληση με τα προβλήματα που δημιουργεί το κακό μέσα στον κόσμο και δεν προχωρούν πέρα της Βασιλείας του Θεού από αυτό. Έτσι μπορεί εδώ να δημιουργηθεί μια Εκκλησιολογία, όπως και δημιουργείται πραγματικά, που έχει ως κέντρο το Σταυρό, το Γολγοθά. Τα χαρακτηριστικά, επομένως, αυτής της Εκκλησιολογίας είναι η έννοια της Εκκλησίας ως του σώματος εκείνου που μέσα στην Ιστορία θυσιάζεται, πάσχει και διακονεί τον κόσμο. Είναι μια πολύ ελκυστική Εκκλησιολογία που απευθύνεται πολύ στο συναίσθημα του ανθρώπου, αλλά μια Εκκλησιολογία που εγκλωβίζει υπερβολικά την Εκκλησία μέσα στον κόσμο. Προεξέχουσα, πλέον, θέση παίρνει μέσα στην Εκκλησιολογία αυτή η δράση της Εκκλησίας μέσα στον κόσμο. Τι θα κάνει η Εκκλησία μπροστά στην απειλή του κακού, μπροστά στα προβλήματα του κόσμου, μπροστά στον πόνο του ανθρώπου; Πώς θα τον απαλύνει; Πώς θα διακονήσει τον άνθρωπο, για να τον κάνει να μην πονάει πολύ;

Δεν έχετε παρά να δείτε τις Εκκλησίες της Δύσεως, πως με τον έναν ή τον άλλο τρόπο ασχολούνται με αυτά κυρίως τα προβλήματα. Γι' αυτό θα ασχοληθούν ακόμη και με πολιτικά προβλήματα, κοινωνικά προβλήματα με μια ποιμαντική που προσπαθεί να ανακουφίσει τον πόνο, να βοηθήσει τους πεινασμένους, τους αρρώστους. Έτσι, η Εκκλησία αποκτά ένα κατ' εξοχήν ηθικό χαρακτήρα. Και υπάρχει σ' αυτή την περίπτωση η διάθεση να αντλήσουμε την ταυτότητα, το Είναι της Εκκλησίας από αυτή τη δράση της μέσα στον κόσμο. Εκεί πλέον, ο Υιός σαφώς είναι ο Σταυρωμένος Υιός.

Υπάρχει ακόμη η τάση, επειδή αυτό θεωρείται το πιο σημαντικό στοιχείο της Οικονομίας, να μεταφέρεται το γεγονός του Σταυρού και στην αιώνια Τριαδική ζωή του Θεού. Έχουμε τέτοιες τάσεις σήμερα, για παράδειγμα στον J. Moltmann και σ' άλλους δυτικούς θεολόγους, η οικονομία, ο Σταυρός ακόμα και ο πόνος του Σταυρού να μεταφέρεται στην αιώνια ζωή του Θεού. Την ίδια τάση συναντούμε και σε ορισμένους Ρώσους, Σλάβους κυρίως, ορθοδόξους θεολόγους, οι οποίοι έχουν έναν ανεπτυγμένο συναισθηματισμό. Η σλαβική ψυχή είναι περισσότερο συναισθηματική, παρά λογική. Αυτοί βλέπουν λίγο πολύ το Θεό, την αιώνια ύπαρξη της Αγίας Τριάδος δεμένη πολύ με το μυστήριο του πόνου και του Σταυρού. Αλλά στην Ορθοδοξία αυτό είναι μόνο μια τάση που δεν την αφήνει να αναπτυχθεί και να

εδραιωθεί η λειτουργική και ευχαριστιακή εμπειρία της Εκκλησίας, που στην Ορθοδοξία ξεπερνάει την εμπειρία του Σταυρού και μας οδηγεί πιο πέρα. Γι' αυτό, για τη δυτική Εκκλησιολογία τα μυστήρια και κυρίως η θεώρηση της Ευχαριστίας δεν είναι στην ουσία τίποτε άλλο παρά μια συνέχιση και επανάληψη του Γολγοθά μια διαρκής παρουσία του.

Ο Σταυρός είναι στημένος μέσα στο κέντρο της Ευχαριστίας, όπως είναι και σε πολλούς ορθοδόξους ναούς σήμερα, κάτι που δεν υπήρχε άλλοτε. Αλλά αυτό συμβαίνει στη Δύση. Στην Ανατολή δεν μπορεί κανείς να σταματήσει εύκολα στο Σταυρό, γιατί η Ευχαριστία είναι έτσι διαμορφωμένη, ώστε μας οδηγεί στην υπέρβαση του Σταυρού. Μας φέρνει η Ευχαριστία μπροστά μας όχι τον Γολγοθά, αλλά την Βασιλεία του Θεού. Φέρνει μπροστά μας την κοινωνία των Αγίων, τη λάμψη, το φως, την λαμπρότητα των εσχάτων, με την εικονογραφία, την αμφίεση, τα λόγια, την ψαλμωδία, με όλα αυτά που περιέβαλε τη θεία Ευχαριστία η Ορθόδοξη Παράδοση. Όλα αυτά δείχνουν προς μια υπέρβαση του Γολγοθά. Και γι' αυτό το λόγο, η δική μας εκκλησιολογία επανέρχεται σ' αυτήν την αρχική ευδοκία του Πατρός να ενώσει το κτιστό με το άκτιστο ως τελικό σκοπό της Δημιουργίας και της Οικονομίας.

Πάλι, λοιπόν, επιστρέφουμε στις δύο αυτές γραμμές, που εμφανίστηκαν στην ιστορία της Εκκλησίας. Εάν ο τελικός σκοπός της Εκκλησίας, και επομένως η τελική της ταυτότητα, βρίσκεται στην πραγμάτωση και πρόγευση της Βασιλείας του Θεού, τότε η άσκηση που είναι η συμμετοχή στον πόνο και στον Σταυρό παύει να είναι ο τελικός και ο ύψιστος σκοπός της Εκκλησίας. Το ασκητήριο, βεβαίως, είναι μέρος της Εκκλησίας. Ο μοναχός που φέρνει επάνω του εμφανή τα ίχνη της μετοχής στο Σταυρό του Χριστού είναι μέσα στην Εκκλησία. Αλλά, όταν αυτός ο μοναχός ή κάποιος άλλος, (να το παραστήσω μ' αυτόν τον δραματικό τρόπο), φορέσει τα χρυσοποίκιλτα άμφια του Πρωτάτου - δεν ξέρω αν πήγατε να δείτε τι άμφια έχουν, περίτεχνα και λαμπρότερα από τα δικά μας, τα έχουν για την ώρα της Ευχαριστίας - όταν τα φορέσει αυτά λοιπόν ο μοναχός, τότε πραγματώνεται η Ευχαριστία, η Βασιλεία του Θεού. Είναι η υπέρβαση του Σταυρού με το φως της αναστάσεως που συνιστά το Είναι της Εκκλησίας. Συνεπώς, δεν είναι δυνατόν χωρίς τον Σταυρό να φτάσουμε στην Ανάσταση. Αυτό το λέμε και το ξαναλέμε όλοι, αλλά πάρα πολλοί το ξεχνάμε και τείνουμε να μιλήσουμε για Εκκλησία χωρίς την αναστάσιμη εμπειρία της υπερβάσεως του Σταυρού, χωρίς την εμπειρία της υπερβάσεως του Σταυρού, χωρίς την εμπειρία της καινής κτίσεως, η οποία λάμπει γεμάτη φως.

Θα μπορούσε κάποιος να πει ότι η καινή κτίση και η εμπειρία της Εκκλησίας μπορούν να βρεθούν μόνο στο πρόσωπο ενός μοναχού που λάμπει από αγιότητα. Βεβαίως βρίσκεται και εκεί, αλλά αυτό δεν είναι η Εκκλησία. Η Εκκλησία είναι που πρέπει να εικονίζει την μεταμόρφωση του κόσμου ολοκλήρου. Την μεταμόρφωση του υλικού κόσμου και της ανθρώπινης κοινωνίας και κοινότητας. Επομένως, μόνο

όταν έχουμε κοινότητα έχουμε Εκκλησία. Και γι' αυτό χρειάζεται και ο μοναχός που λάμπει το πρόσωπό του από αγιότητα να είναι μέτοχος αυτής της κοινότητας των εσχάτων που είναι η ευχαριστιακή κοινότητα, για να εκκλησιοποιηθεί.

Καταλήγουμε, συνεπώς, στο συμπέρασμα ότι η ευδοκία του Πατρός είναι να γίνει ο κόσμος όλος, ακόμα και ο υλικός, Εκκλησία, εν τω Υιώ, ως σώμα του Υιού όχι μονάχα οι άνθρωποι, ούτε ορισμένοι άνθρωποι και ότι λόγω της πτώσεως του ανθρώπου αυτή η ενσωμάτωση του κόσμου με τον Υιό περνάει από τον Σταυρό αλλά δεν σταματάει στον Σταυρό. Περνάει από το ασκητήριο, από αυτή την βαθειά και συγκλονιστική εμπειρία του κακού που βιώνει ο ασκητής που παλεύει με το διάβολο (αυτός είναι ο ασκητής και όχι οι ρεμβάζοντες μοναχοί) σαν τον Άγιο Αντώνιο, και που μετέχει στο Σταυρό και στο πέρασμα της ευδοκίας του Πατρός, στο πέρασμα από την στενή πύλη και την στενή οδό της εμπειρίας του κακού. Αλλά ο προορισμός του είναι να βγει από αυτή τη στενή πύλη και να εισέλθει στη Βασιλεία των εσχάτων. Και η Εκκλησία προχωρεί μέχρι εκεί, δεν σταματάει στο Σταυρό και στην στενή πύλη. Στη Βασιλεία ολοκληρώνεται και πραγματώνεται. Επομένως, οι δυτικοί στην Εκκλησιολογία τους έχουν αυτή την μεγάλη αδυναμία να επικεντρώνονται στην Ιστορία, στον Γολγοθά, και να επικεντρώνουν και την Εκκλησία εκεί πάνω. Και αυτό στην Ορθόδοξη Παράδοση και Εκκλησιολογία μεταφράζεται σαν μία τάση να θεωρηθεί η πάλη με το κακό, το Σατανά, που ζει κυρίως ο Μοναχισμός, ως το απώτατο στοιχείο, το οποίο κατ' εξοχήν εκφράζει την Εκκλησία.

Είναι επομένως μια μορφή δυτικής επιδράσεως στην Ορθόδοξη Εκκλησιολογία, όπου υπάρχει αυτή η τάση. Το ότι το επισημαίνω αυτό δεν θα μου το συγχωρήσουν ορισμένοι. Αντίθετα, όπως σάς είπα, η υγιής Ορθόδοξη Εκκλησιολογία είναι αυτή που οδηγεί τον μοναχό και τον κοσμικό που παλεύει με το κακό, στη γεύση, στην πρόγευση της βασιλείας του Θεού μέσα στην θεία Ευχαριστία, στην εμπειρία του φωτός, στην εμπειρία εκείνη όπου μια κοινότητα ανθρώπων εικονίζει τον κόσμο του μέλλοντος, τον κόσμο της μελλούσης κοινωνίας και τον κόσμο της μελλούσης υλικής κτίσεως που έχει ξεπεράσει την φθορά. Αυτό έχει συνέπειες ως προς την αντίληψη που έχουμε για την πνευματική ζωή, για την οργάνωση της Εκκλησίας, για τα Μυστήρια και οποιαδήποτε συγκεκριμένη πλευρά της Εκκλησιολογίας.

Δ. Εικονική Οντολογία

Στο προηγούμενο μάθημα τονίσαμε ότι η Εκκλησία είναι ριζωμένη μέσα στη ζωή, την ύπαρξη, θα έλεγε κανείς, της Αγίας Τριάδος, διότι ο Θεός δημιουργώντας τον κόσμο είχε ως βουλή, ως σκοπό και ως τέλος την κοινωνία του κόσμου με την ζωή του Θεού, του Τριαδικού Θεού. Συνεπώς έχουμε μια Εκκλησιολογία η οποία δεν εξαντλείται στην περίοδο της οικονομίας, δηλαδή δεν εξαντλείται μόνο στον ενδιάμεσο χρόνο μεταξύ Δημιουργίας και εσχάτων, αλλά έχει καταβολές και προορισμό αιώνιο. Αυτό είναι πολύ σημαντικό να το έχουμε υπόψη μας, διότι

υπάρχει και μια Εκκλησιολογία κυρίως στη Δύση, αλλά και μερικοί ορθόδοξοι την έχουν ασπαστεί, που βλέπει την Εκκλησία ως συνδεδεμένη με την περίοδο αυτή μεταξύ Δημιουργίας και Βασιλείας του Θεού, οπότε η Βασιλεία του Θεού κατά κάποιο τρόπο εκτοπίζει πλέον την Εκκλησία και δεν μπορούμε να μιλούμε περί Εκκλησίας στα Έσχατα και στη Βασιλεία του Θεού. Αυτό είναι λάθος. Η Βασιλεία του Θεού και η Εκκλησία ταυτίζονται, διότι ο σκοπός, επαναλαμβάνω, της δημιουργίας του κόσμου στη βουλή του Θεού, είναι να μεταβληθεί όλος σε Εκκλησία. Συνεπώς, η Εκκλησιολογία δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο μελέτης χωρίς να αναφερθούμε και σ' αυτή την ίδια τη ζωή, την ύπαρξη της Αγίας Τριάδος και στα Έσχατα, στη Βασιλεία του Θεού.

Η Αγία Τριάδα συνδέεται με την Εκκλησία με τον εξής τρόπο: ο Πατήρ είναι Εκείνος, ο οποίος ευδοκεί, ο οποίος θέλει την όλη οικονομία (δηλαδή το να δημιουργηθεί ο κόσμος και να ενωθεί τελικά μαζί με το Θεό σε μια αιώνια κοινωνία), είναι ο θέλων, ο εξ' ου τα πάντα, ενώ ο Υιός είναι εκείνος ο οποίος αναλαμβάνει να πραγματοποιήσει ο ίδιος, να ενσαρκώσει αυτή την ένωση του κτιστού με το άκτιστο, και το Άγιο Πνεύμα είναι το πρόσωπο της Αγίας Τριάδος το οποίο ενεργεί κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να ξεπεραστούν τα όρια του κτιστού με το άκτιστο. Είναι το Πνεύμα της κοινωνίας, το Πνεύμα της δυνάμεως και της ζωής, το οποίο καταρρίπτει τα όρια που χωρίζουν όλα τα όντα μεταξύ τους αλλά ακόμη οδηγεί στην υπέρβαση του φύσει ακοινωνήτου μεταξύ κτιστού και ακτίστου. Το κτιστό και το άκτιστο είναι δύο φύσεις που δεν μπορούν κατά κανένα τρόπο μεταξύ τους να ταυτιστούν. Αλλά εν Αγίω Πνεύματι είναι δυνατή η ένωση αυτών των δύο φύσεων. Συνεπώς το Άγιο Πνεύμα είναι αυτό που κάνει την ένωση κτιστού και ακτίστου δυνατή στο πρόσωπο του Υιού. Όλα λοιπόν, και τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος ενεργούν, είναι παρόντα, το καθένα με τον δικό Του τρόπο στο μυστήριο της Εκκλησίας. Η Εκκλησία έτσι είναι ένα γεγονός, μια πραγματικότητα, στην οποία εμπλέκονται και τα τρία πρόσωπα της Αγίας Τριάδος. Επειδή, όμως, ο Υιός είναι Εκείνος, ο οποίος αναλαμβάνει επάνω Του την ένωση κτιστού και ακτίστου με την κένωση και τη σάρκωσή Του, γι' αυτό η Εκκλησία είναι σώμα του Χριστού, του Υιού, και όχι σώμα του Πατρός ή σώμα του Αγίου Πνεύματος.

Ως προς την τελική έκβαση της οικονομίας, τα Έσχατα, η Εκκλησία ταυτίζεται πλήρως με τη Βασιλεία του Θεού, είναι το σώμα του Χριστού, στο οποίο ανακεφαλαιώνονται, ενώνονται τα πάντα, όσα ζήσουν, επιζήσουν αιώνια. Η Βασιλεία του Θεού είναι ακριβώς αυτή η ανακεφαλαίωση, η ένωση των πάντων εν Χριστώ οπότε ο Χριστός γίνεται «ο εν πάσι τα πάντα πρωτεύων». Γίνεται δηλαδή ο Χριστός η κεφαλή αυτού του σώματος μέσα στο οποίο ενώνονται τα πάντα και κοινωνούν εν Αγίω Πνεύματι με τη ζωή της Αγίας Τριάδος, με την ύπαρξη της Αγίας Τριάδος σε τέτοιο βαθμό, ώστε να μπορούν να ζουν αιώνια και εν μακαριότητα.

Αυτή η πραγματικότητα των Εσχάτων που συμπίπτει με την ίδια τη Βασιλεία του Θεού εικονίζεται μέσα στην ιστορία σ' αυτό που ονομάζουμε Εκκλησία. Πρέπει να σταθούμε στη λέξη «εικονίζεται», διότι αν πούμε ότι «ταυτίζεται» πλήρως έχουμε πολλά προβλήματα ν' αντιμετωπίσουμε.

Είναι σαφές πρώτον ότι η Εκκλησία δεν ταυτίζεται με τη Βασιλεία του Θεού στη σημερινή της μορφή. Αυτό οφείλεται στο ότι έχουμε ακόμη μέσα στην ιστορία την ύπαρξη και την δράση και την ενέργεια του κακού σε τέτοιο βαθμό, ώστε τα μέλη της Εκκλησίας και ο κόσμος ολόκληρος να βρίσκονται ακόμη σε μια κατάσταση πάλης με το κακό, και αυτή η κατάσταση της πάλης με το κακό είναι και για την Εκκλησία το χαρακτηριστικό της. Δηλαδή, η Εκκλησία δεν αποτελείται μόνο από μέλη τα οποία έχουν υπερνικήσει το κακό. Η Εκκλησία αποτελείται από αγωνιζομένους εναντίον του κακού. Συνεπώς αποτελείται και από αμαρτωλούς. Είναι μια κοινωνία αμαρτωλών και αγίων (και αγίων όταν λέμε, όχι ακόμη στην εσχατολογική τους κατάσταση σε ό,τι αφορά στην πραγματικότητα της Εκκλησίας, την ένωσή τους, τη σχέση τους δηλαδή με τα υπόλοιπα μέλη της Εκκλησίας). Μπορεί και ασφαλώς συμβαίνει να υπάρχουν άγιοι οι οποίοι στη σχέση τους με το Θεό -εδώ υπάρχουν λεπτές διακρίσεις- έχουν ήδη κριθεί ως εσχατολογικά άγιοι, αλλά στη σχέση τους με το υπόλοιπο σώμα της Εκκλησίας δεν διατελούν αυτοί οι άγιοι στην κατάσταση εκείνη που εμπεριέχει η Βασιλεία του Θεού στην εσχατολογική της μορφή. Υπάρχουν δηλαδή ακόμη εμπόδια στην πλήρη ένωση των αγίων με το υπόλοιπο σώμα της Εκκλησίας, και το κυριώτερο εμπόδιο είναι φυσικά ο «έσχατος εχθρός», όπως τον ονομάζει ο Απ. Παύλος, δηλαδή ο θάνατος, ο οποίος με το να υπάρχει εμποδίζει την πλήρη ένωση των μελών της Εκκλησίας με τους αγίους όλους.

Είτε δεχθούμε ότι υπάρχουν άγιοι, και υπάρχουν άγιοι οι οποίοι εκρίθησαν εσχατολογικά ήδη και είναι αυτοί τους οποίους καλούμε κατά κυριολεξία αγίους μέσα στην Εκκλησία, είτε, λοιπόν, δούμε την Εκκλησία από την πλευρά των αγίων αυτών που έχουν κριθεί, επαναλαμβάνω, εσχατολογικά ως άγιοι, είτε τη δούμε από τη μεριά των αμαρτωλών που είναι μέλη της Εκκλησίας, και στις δύο περιπτώσεις έχουμε το εξής πρόβλημα: ότι η πραγματικότητα που ονομάζουμε «Εκκλησία» δεν ταυτίζεται απόλυτα με την πραγματικότητα που ονομάζουμε Βασιλεία του Θεού σήμερα μέσα στην ιστορία, εδώ και τώρα. Γι' αυτό χρησιμοποιούμε τον όρο της Εικόνας: εικονίζεται η Βασιλεία του Θεού, εικονίζονται τα Έσχατα μέσα στην Εκκλησία. Αυτή η εικονική, η εσχατολογική οντολογία είναι κλειδί στην Εκκλησιολογία. Διότι χωρίς αυτή δεν μπορούμε να μιλούμε για την Εκκλησία χωρίς παράδοξα τα οποία μπορούν να εκληφθούν και ως παράλογα.

Π.χ. το παράδοξο της αγιότητας της Εκκλησίας, η οποία λέμε είναι αγία φύσει, ενώ από την άλλη μεριά έχουμε την πραγματικότητα των αμαρτωλών μελών της Εκκλησίας. Θα είναι μεγάλο λάθος να πούμε ότι η Εκκλησία αποτελείται μόνον από

τους αγίους και πολλές φορές διαβλέπει κανείς μια τέτοια τάση σε νεότερους ορθοδόξους θεολόγους. Δεν είναι η Εκκλησία μόνον οι άγιοι. Θα ήταν μεγάλο λάθος αυτό. Η Εκκλησία αποτελείται και από τους αμαρτωλούς. Αλλά τότε πώς μπορούμε να λέμε ότι η Εκκλησία είναι αγία; Δεν μπορούμε το παράδοξο αυτό να το κατανοήσουμε, να το χρησιμοποιήσουμε στην Εκκλησιολογία, χωρίς να εισαγάγουμε αυτό που ονόμασα εικονολογική οντολογία, δηλαδή να πούμε ότι η πραγματικότητα της Εκκλησίας όπως υπάρχει στην ιστορία τώρα είναι εικόνα των Εσχάτων και όχι τα Έσχατα. Αλλά εδώ χρειάζεται μια επεξήγηση: η εικόνα μπορεί να εκληφθεί συμβολικά χωρίς δηλαδή να έχει σχέση οντολογική με το εικονιζόμενο. Ή να έχει σχέση μόνο με τη μορφή του συνειρμού της φαντασίας. Π.χ. μια φωτογραφία ενός ανθρώπου τι σχέση μπορεί να έχει με τον ίδιο τον άνθρωπο; Η σχέση που έχει είναι εξαρτημένη απ' αυτό που ονόμασα προ ολίγου συνειρμό της φαντασίας, επειδή υπάρχουν στοιχεία, τα οποία υπενθυμίζουν τον άνθρωπο αυτόν. Γι' αυτό λέμε ότι αυτός που βλέπουμε στη φωτογραφία είναι αυτός ο άνθρωπος. Αλλά η πραγματικότητα αυτού του ανθρώπου και η πραγματικότητα της φωτογραφίας δεν έχουν καμία σχέση οντολογική. Η φωτογραφία δεν μετέχει οντολογικά του πρωτότυπου παρά μόνο στο βαθμό που υπεισέρχεται η φαντασία και δημιουργεί τους συνειρμούς που συνδέουν στη σκέψη του ανθρώπου, τη φωτογραφία με το πρωτότυπο. Αυτή δεν είναι η έννοια της εικόνας.

Άλλο είναι εικόνα, άλλο είναι φωτογραφία. Η εικόνα μετέχει του πρωτότυπου οντολογικά. Δηλαδή, αν πάρουμε τη φωτογραφία ενός ανθρώπου και την κακομεταχειριστούμε, άμα τη σκίσουμε ή την κακοποιήσουμε, το πρωτότυπο δεν θα υποστεί τίποτα, δεν θα έχει καμία σχέση η πράξη μας αυτή με το πρωτότυπο. Η εικόνα δεν είναι το ίδιο πράγμα. Εάν κακομεταχειριστούμε την εικόνα, κακομεταχειριζόμαστε το πρωτότυπο. Ή και αντιθέτως. Εάν τιμήσουμε την εικόνα, τιμούμε το πρωτότυπο. Αυτή είναι και η έννοια των λόγων του Μ. Βασιλείου, οι οποίοι χρησιμοποιήθηκαν, όπως γνωρίζετε ασφαλώς, και από τους υπερασπιστές των εικόνων την εποχή της Εικονομαχίας, η περίφημη φράση ότι στις εικόνες η τιμή «επί το πρωτότυπον διαβαίνει». Συνήθως χρησιμοποιούμε αυτή τη φράση του Βασιλείου για να τονίσουμε τη διάκριση μεταξύ εικόνας και πρωτότυπου. Αλλά η φράση αυτή έχει και τα δυο στοιχεία. Προσέξτε πόσο προσεκτικά διατυπωμένες είναι οι φράσεις αυτές, θα έλεγε κανείς θεόπνευστα διατυπωμένες! Η τιμή της εικόνας επί το πρωτότυπον διαβαίνει. Μια αλήθεια που περιέχεται εδώ είναι ότι υπάρχει διάκριση και δεν υπάρχει ταύτιση. Η άλλη αλήθεια όμως, αν βάλετε τον τόνο στο «διαβαίνει», είναι ότι η τιμή διαβαίνει επί το πρωτότυπο, δεν μένει στο αντίγραφο. Δηλαδή, έχουμε μια κοινωνία στην εικόνα, στην πραγματικότητα της εικόνας μεταξύ του εικονιζόμενου και της εικόνας. Αυτή είναι η οντολογία της εικόνας, η εικονική οντολογία. Είναι η αλήθεια των πραγμάτων, η οποία όμως μας παρουσιάζεται, μας προσφέρεται με μία μορφή και με μέσα τέτοια, τα οποία δεν είναι τα μέσα και η μορφή και ο τρόπος, με τον οποίο το πρωτότυπο υπάρχει ή θα

υπάρχει στην πραγματική του υπόσταση. Όταν ο άγ. Μάξιμος κάνει αυτήν την σπουδαία διάκριση μεταξύ εικόνας και αλήθειας, τη γνωστή αυτή διάκριση μεταξύ σκιάς, εικόνας και αλήθειας, (Εβραίους 1/10: 1), και λέγει ότι τα της Παλαιάς Διαθήκης είναι η σκιά, τα της Καινής Διαθήκης είναι η εικόνα και τα του μέλλοντος, δηλαδή τα της Βασιλείας του Θεού, είναι η αλήθεια, θέλει ακριβώς να τονίσει αυτή την οντολογία της εικόνας. Η Καινή Διαθήκη δεν είναι μια φωτογραφία της αλήθειας, μια φωτογραφία των εσχάτων: είναι μια εικόνα των εσχάτων. Μετέχει, έχει την πραγματικότητα των εσχάτων «εν οστρακίνοις σκεύεσι», όπως λέει ο Παύλος, σε μια μορφή υλική και ιστορική. Αλλά, αυτό ενώ επιτρέπει, από τη μια μεριά, να γίνει διάκριση μεταξύ της εικόνας και της αλήθειας και έτσι στην Εκκλησιολογία να μας επιτρέψει να μιλήσουμε ακόμη για την ύπαρξη των αγίων, οι οποίοι είναι αμαρτωλοί ή ζουν σε κατάσταση αγώνα κατά του κακού, ενώ συμβαίνει αυτό από τη μια μεριά, από την άλλη υπάρχει αυτή η μετοχή στην αλήθεια, στην πραγματικότητα της αλήθειας και συνεπώς μπορούμε να πούμε ότι η ταυτότητα της εικόνας, το είναι το αληθινό της εικόνας, βρίσκεται στο εικονιζόμενο πρόσωπο, στην εικονιζόμενη αλήθεια. Γι' αυτό μπορούμε να πούμε για την Εκκλησία, και πρέπει να πούμε, ότι η ταυτότητα της Εκκλησίας είναι η εσχατολογική της κατάσταση. Μ' άλλα λόγια, η Εκκλησία είναι όχι αυτό που είναι αλλά αυτό που θα είναι στα έσχατα. Αυτό είναι το μυστήριο της Εκκλησίας. Η Εκκλησία είναι μυστήριο γι' αυτό το λόγο: γιατί μας προσφέρει την ταυτότητά της, την αλήθειά της, μέσα στο οστράκινο σκεύος αυτό της ιστορίας, στο οποίο φαίνεται η αδυναμία της, φαίνονται οι συγκρούσεις με το κακό και με την αμαρτία. Παρά ταύτα μέσα σ' αυτό το οστράκινο σκεύος κρύβεται ο θησαυρός της αλήθειας που είναι η πραγματική ταυτότητα της Εκκλησίας.

Έτσι δεν μπορούμε να κάνουμε Εκκλησιολογία χωρίς μυστηριολογία. Δεν είναι δυνατόν να πούμε τι είναι Εκκλησία, αν δεν κοιτάξουμε στα μυστήρια της Εκκλησίας, δηλαδή σ' αυτά που εικονίζουν την αλήθεια της Εκκλησίας μέσα στην ιστορική πραγματικότητα. Καταλαβαίνετε γιατί ο Νικόλαος Καβάσιλας είπε αυτή την κλασική φράση, ότι η Εκκλησία «σημαίνεται εν τοις μυστηρίοις» (P.G 150, 452 CD), δηλαδή εκεί μονάχα μπορούμε να βρούμε τον ορισμό της Εκκλησίας. Στους Πατέρες, αν ψάξετε δεν θα βρείτε ορισμό της Εκκλησίας, δεν υπάρχει, δεν μπορεί να δοθεί ορισμός. Ο Σχολαστικισμός προσπάθησε να δώσει ορισμό της Εκκλησίας, έδωσε διάφορους ορισμούς τους οποίους αντιγράψαμε και επαναλαμβάνουμε κι εμείς στις Δογματικές μας, όπως κάνουμε σχεδόν σε όλα τα θέματα. Δεν μπορεί να δοθεί ορισμός της Εκκλησίας σαν να είναι μια πραγματικότητα καθαυτή. Η Εκκλησία αποκαλύπτεται, φανερώνεται και πραγματώνεται μέσα σ' αυτές τις εικόνες της Βασιλείας του Θεού που είναι τα μυστήρια. Και γι' αυτό είναι μυστήριο και η ίδια και γι' αυτό «εν τοις μυστηρίοις» και μόνον σημαίνεται.

Είναι, λοιπόν, ανάγκη στην Εκκλησιολογία να αρχίσουμε από τα μυστήρια, όχι να τα θεωρήσουμε σαν ένα κεφάλαιο της Εκκλησιολογίας. Πρέπει να αρχίσουμε με τα

μυστήρια, διότι εκεί είναι η πραγματικότητα, η βιούμενη πραγματικότητα της Εκκλησίας. Και τα μυστήρια ακριβώς έχουν αυτό το χαρακτήρα που σας είπα: είναι εικόνες της πραγματικότητας, εικόνες της αλήθειας των εσχάτων όχι με την έννοια της φωτογραφίας, αλλά με την έννοια της εικόνας, δηλαδή της φανέρωσης της πραγματικής και αληθινής ταυτότητας των όντων κάτω από μορφές ιστορικές και υλικές του παρόντος. Όταν το μέλλον εικονιστεί με υλικά του παρόντος τότε έχουμε εικόνα. Αλλά η πραγματικότητα, η ταυτότητα της εικόνας είναι η μελλοντική κατάσταση και όχι η τωρινή. Έτσι είναι όλα τα μυστήρια της Εκκλησίας, και γι' αυτό όπως είπα αρχίζουμε απ' τα μυστήρια. Αλλά πάλι τώρα πρέπει να θέσουμε το ερώτημα: όταν λέμε μυστήρια τι εννοούμε; Επαναλαμβάνω σαν γενικό ορισμό μπορούμε να δώσουμε αυτόν: μυστήριο είναι εξεικόνιση, η φανέρωση μιας εσχατολογικής, αληθινής δηλαδή πραγματικότητας, της πραγματικότητας των όντων όπως θα είναι τελικά, διότι αυτή είναι η αλήθεια των όντων. Η αλήθεια των όντων δεν βρίσκεται στη μεταβαλλόμενη πραγματικότητα της ιστορίας, αλλά στην τελική τους μορφή. Κι ο Θεός έτσι τα θέλησε κι έτσι τα βλέπει. Επειδή η οντότητα, η αλήθεια των όντων εξαρτάται από τη θέληση του Θεού, από το πώς ο Θεός τα θέλησε, γι' αυτόν τον λόγο η πραγματική ταυτότητα των όντων και η αλήθειά τους είναι στην εσχάτη τους μορφή. Αυτή λοιπόν η εξεικόνιση της εσχάτης, της αληθινής πραγματικότητας, με μορφές και τρόπους της σημερινής ιστορικής πραγματικότητας, συνιστά το μυστήριο.

Μια τέτοια φανέρωση της εσχατολογικής πραγματικότητας της Βασιλείας του Θεού με αυτόν τον τρόπο είναι η Θεία Ευχαριστία και η τέλεσή της, η πράξη της που είναι η Λειτουργία. Η Θεία Ευχαριστία εικονίζει τα μέλλοντα, δεν συμβολίζει τα μέλλοντα -υπάρχει μεγάλη διαφορά- τα εικονίζει, δηλαδή τα φανερώνει στην πραγματικότητά τους κάτω από μορφές και τρόπους του παρόντος. Η ρίζα ιστορικά αυτής της εικονικής, εικονολογικής οντολογίας βρίσκεται στη Βίβλο. Στη Βίβλο, κυρίως στην προφητική παράδοση και μάλιστα με τη μορφή της αποκαλυπτικής, όπως αναπτύχθηκε προς το τέλος της Παλαιάς Διαθήκης στο βιβλίο του Δανιήλ και σε άλλα βιβλία (Ησαΐας κλπ.), ο προφήτης βλέπει τα Έσχατα να μπαίνουν ήδη μέσα στην ιστορία και προληπτικά να κρίνουν την ιστορία με την παρουσία τους. Αυτή η εξεικόνιση των εσχάτων πήρε στην ιουδαϊκή παράδοση και κατ' επέκταση στη χριστιανική, τη μορφή της εξεικόνισης των επουρανίων πραγματικοτήτων, της επουρανίου πραγματικότητας σε αντίθεση με την επίγεια πραγματικότητα. (Δεν υπάρχει διαφορά μεταξύ της επουρανίου Βασιλείας και της μελλούσης Βασιλείας, είναι το ίδιο πράγμα, και ο όρος «επουράνιος» ή ο «πατήρ υμών ο εν τοις ουρανοίς», η αναφορά στον ουρανό είναι ταυτόσημη με την αναφορά στα έσχατα). Είναι ένας τρόπος να δει κανείς την αλήθεια, τη Βασιλεία του Θεού έξω, πέρα από την ιστορική μας εμπειρία και πραγματικότητα. Ο προφήτης βλέπει το θρόνο του Θεού στον ουρανό ή βλέπει τα έσχατα. Στην αποκαλυπτική παράδοση είναι περισσότερο τα έσχατα, αλλά τούτο εναλλάσσεται και μέσα στην ίδια την

παράδοση αυτή με τα επουράνια. Είτε, λοιπόν, πούμε ότι εικονίζονται τα επουράνια, εννοούμε το ίδιο πράγμα. Εικονίζεται δηλαδή μια αλήθεια, μια πραγματικότητα που, ενώ είναι η πραγματικότητα των εσχάτων, μέσα στην ιστορία εμφανίζεται με μορφή ιστορική.

Αυτό που εικονίζει τα έσχατα ή τα επουράνια μ' αυτή την έννοια που σας εξήγησα είναι η Θεία Ευχαριστία. Διότι η Θεία Ευχαριστία έχει την πραγματικότητά της, την αλήθειά της στην κοινωνία του κτιστού με το άκτιστο, στην ένωση του κτιστού με το άκτιστο μ' ένα τρόπο συγκεκριμένο, ο οποίος είναι η «εν Χριστώ ένωσις», η «εν Χριστώ ανακεφαλαίωσις των πάντων». Όταν λοιπόν προληπτικά και εικονολογικά φανερώνεται και πραγματώνεται η ανακεφαλαίωση των πάντων «εν Χριστώ», τότε έχουμε το μυστήριο της Εκκλησίας, αλλά συγχρόνως και το μυστήριο της Ευχαριστίας. Διότι τότε γίνεται η ανακεφαλαίωση των πάντων «εν τη Ευχαριστία». Συνεπώς η Ευχαριστία είναι το μυστήριο εκείνο, το οποίο πραγματώνεται εν χρόνω την ταυτότητα της Εκκλησίας, η οποία είναι ταυτότητα εσχατολογική, κάνει την αλήθεια της Εκκλησίας πραγματικότητα εδώ και τώρα. Αυτή λοιπόν είναι η αφετηρία της Εκκλησιολογίας. Αν θέλετε φαινομενολογικά, δηλαδή, με την παρατήρηση που θα κάνουμε στην εμπειρία, να μιλήσετε για την Εκκλησία, θα πρέπει να αρχίσετε απ' τη Θεία Ευχαριστία, διότι αυτή είναι η φαινομενολογία της Εκκλησίας. Αυτή είναι ο τρόπος με τον οποίο η Εκκλησία αποκαλύπτεται. Η Εκκλησία είναι, όπως σας εξήγησα και στο προηγούμενο μάθημα, αυτή η εσχάτη ανακεφαλαίωση των πάντων, την οποία ο Πατήρ ευδόκησε προαιωνίως, τη θέλησε προαιωνίως, ο Υιός την ενσάρκωσε και το Πνεύμα κατέστησε δυνατή με την ενέργειά Του την υπερβατική των ορίων του κτιστού. Δεν θα είναι υπερβολή λοιπόν να πούμε ότι η Εκκλησία και Ευχαριστία, από την άποψη αυτή, ταυτίζονται. Αυτό ηχεί πολλές φορές ως μονομέρεια και υπάρχουν πολλοί που δυσανασχετούν μ' αυτήν τη διατύπωση. Διότι έχουν μια αντίληψη περί Ευχαριστίας η οποία είναι πολύ μερική, δεν είναι η καθολική αντίληψη περί Ευχαριστίας ως της εσχατολογικής ανακεφαλαίωσης των πάντων. Εάν η ουσία της θείας Ευχαριστίας είναι αυτή η εξεικόνιση, η φανέρωση της ανακεφαλαίωσης των πάντων, τότε δεν είναι υπερβολή να πούμε ότι ταυτίζεται η Ευχαριστία με την Εκκλησία, διότι αυτό είναι, όπως σας εξήγησα, και η Εκκλησία. Εάν όμως έχουμε την αντίληψη περί Ευχαριστίας ως ενός μυστηρίου μεταξύ πολλών και κυρίως την επικρατήσασα αντίληψη περί Ευχαριστίας κατά τη δυτική επίδραση ως εκείνου του μυστηρίου που συνεχίζει μέσα στην ιστορία το Μυστικό Δείπνο και το Γολγοθά, τότε σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, η ταύτιση Ευχαριστίας και Εκκλησιολογίας αφήνει έξω πολλές πτυχές της Θ. Οικονομίας και ασφαλώς μία τέτοια θεώρηση είναι μονομερής. Εκεί σκοντάφτουμε και σήμερα οι Ορθόδοξοι κι έχουμε μεταξύ μας δυσκολία συνεννοήσεως και εκτοξεύουμε πολλές φορές μύδρους ο ένας εναντίον του άλλου λόγω ασυνεννοησίας ως προς αυτό το θέμα. Βεβαίως είναι μονομέρεια, αν αντιληφθεί κανείς την Ευχαριστία σαν ένα μυστήριο μεταξύ των άλλων, αλλά δεν

είναι μονομέρεια αν αντιληφθεί κανείς την Ευχαριστία ως αυτήν την ανακεφαλαίωση ή την εξεικόνιση της ανακεφαλαιώσεως των πάντων εν Χριστώ. Δηλαδή το παν εξαρτάται από το πώς αντιλαμβανόμαστε την Ευχαριστία. Εάν αντιληφθούμε την Ευχαριστία με αυτήν την μερική έννοια κι όχι με την ολική που σας προέτεινα, τότε τίθεται αμέσως το θέμα, γιατί να θεωρήσουμε μόνο τη Θεία Ευχαριστία και να αποκλείσουμε και το Βάπτισμα και το Χρίσμα και όλα τ' άλλα μυστήρια. Από την άλλη μεριά, εάν πάρουμε την καθολική αυτήν έννοια της Εκκλησίας ως της εσχατολογικής ανακεφαλαιώσεως των πάντων, τότε τι συμβαίνει με τ' άλλα μυστήρια; Τότε, τ' άλλα μυστήρια ενσωματώνονται και αυτά μέσα στην Ευχαριστία και αντλούν κι αυτά το νόημά τους, την υπόστασή τους, θα έλεγε κανείς, από τη Θεία Ευχαριστία.

Κι εδώ έχουμε πραγματικά ένα τεράστιο πρόβλημα στην ορθόδοξη θεολογία. Ένα πρόβλημα που πηγάζει από την επίδραση του δυτικού σχολαστικισμού που έκανε αυτήν την κατάτμηση του Μυστηρίου της Εκκλησίας σε μυστήρια επιμέρους στα οποία δώσαμε και αριθμούς, μιλάμε για επτά και ποιος τολμάει σήμερα να πει ότι δεν είναι επτά, και ότι το θέμα έτσι εμφανίζεται μόλις τον 12ο αιώνα και χωρίς καν να έχει τη μορφή τη συγκεκριμένη που έχει σήμερα; Διότι πέρασε ένα σωρό διακυμάνσεις: Εθεωρήθη π.χ. και η κηδεία ως μυστήριο, εθεωρήθη κάποτε και η μοναχική κουρά ως μυστήριο, αλλά δεν αναφέρονται στα μυστήρια τώρα. Τα επτά αυτά που ονομάζουμε είναι μία δυτική αρίθμηση, η οποία μπήκε κάποτε στην ιστορία και την διατηρούμε ακόμη. Δεν είναι η τυπική αυτή προσέγγιση των μυστηρίων που βλέπουμε στην αρχαία Εκκλησία. Το κακό που δημιουργεί μεγάλο πρόβλημα σε μας σήμερα, είναι ότι δεν έγινε μόνο θεωρητικά αυτή η κατάτμηση των μυστηρίων, αλλά έγινε και λειτουργικά και, επομένως, δεν μπορούμε έτσι φυσικά να ενσωματώσουμε στη σκέψη μας τα άλλα μυστήρια μέσα στη Θεία Ευχαριστία. Δεν μπορούμε να το κάνουμε, διότι στην εμπειρία μας δεν γίνεται αυτή η ενσωμάτωση, δεν γίνεται αυτή η συσχέτιση καν. Αλλά όπως στη θεωρία δεν υπήρχε αυτή η κατάτμηση και εισήχθη στη Δύση στο Μεσαίωνα, έτσι και στην πράξη, στην εμπειρία της Εκκλησίας δεν υπήρχε η κατάτμηση στην αρχαία Εκκλησία. Όλ' αυτά που ονομάζουμε σήμερα μυστήρια και τα τελούμε κεχωρισμένα, αν όχι όλα, εν πάση περιπτώσει τα βασικότερα, όλα αυτά ελάμβαναν χώρα λειτουργικά μέσα στη Θεία Ευχαριστία και είναι σαφές αυτό και από τη λειτουργική δομή, την οποία χρησιμοποιούμε σήμερα στα μυστήρια αυτά.

Το Βάπτισμα ετελείτο μέσα στη Θεία Ευχαριστία γι' αυτό και αρχίζει με το «Ευλογημένη η Βασιλεία» κι όλη η λειτουργική δομή της ακολουθίας του Βαπτίσματος είναι ευχαριστιακή. Ο Γάμος επίσης. Γιατί να λέμε, λοιπόν, ότι είναι μονομέρεια η ταύτιση της Θείας Ευχαριστίας με την Εκκλησία όταν μπορούμε να φανταστούμε - διότι μάλλον δια της φαντασίας πλέον μόνο μπορούμε να το κατορθώσουμε αφού δεν τόχουμε στην πράξη - τα άλλα μυστήρια ενσωματωμένα μέσα στην Θεία Ευχαριστία, οπότε παίρνουν την πραγματική τους σημασία όλα από

τη Θεία Ευχαριστία; Πράγματι, κανένα μυστήριο δεν οδηγεί, δεν εικονίζει τη Βασιλεία του Θεού ανεξάρτητα από τη Θεία Ευχαριστία. Κανένα. Το Βάπτισμα μας εισάγει στη Βασιλεία του Θεού δια της θείας Ευχαριστίας. Μας εισάγει στη Θεία Ευχαριστία, δεν μας εισάγει πουθενά αλλού, δεν μας εισάγει στη Βασιλεία του Θεού απευθείας. Ο βαπτιζόμενος αμέσως μετέχει στη Θεία Ευχαριστία, διότι αυτός είναι ο σκοπός του Βαπτίσματος. Σκοπός του Βαπτίσματος είναι να μας καταστήσει μέλη της ευχαριστιακής συνάξεως και κοινωνούς της θείας Ευχαριστίας. Και ο Γάμος αυτόν τον σκοπό είχε στο αρχαίο λειτουργικό τυπικό.

Εάν δούμε έτσι τα πράγματα τότε δεν μπορούμε να μιλάμε για μονομέρεια. Η Θεία Ευχαριστία αγκαλιάζει ολόκληρη τη ζωή της Εκκλησίας κι αγκαλιάζει όλ' αυτά τα λεγόμενα μυστήρια. Συνεπώς εκεί βρίσκεται η εξεικόνιση των εσχάτων, εκεί βρίσκεται η εικόνα της Βασιλείας του Θεού, εκεί βρίσκεται συνεπώς και η ταυτότητα της Εκκλησίας. Αλλά, όταν ξεκινήσουμε από αυτή την αφετηρία και χτίσουμε την Εκκλησιολογία πάνω σ' αυτή τη βάση, τότε έχουμε συγκεκριμένες συνέπειες ως προς την Εκκλησιολογία μας. Η εικόνα των εσχάτων που μας παρουσιάζει η Θεία Ευχαριστία, γίνεται πλέον η εικόνα ή μάλλον η δομή της ίδιας της Εκκλησίας. Επομένως, αν αναζητήσουμε τη δομή της Εκκλησίας, θα την αναζητήσουμε πλέον στη δομή της θείας Ευχαριστίας. Και εκεί θα έχουμε τη δομή όπως ακριβώς διαμορφώθηκε στην αρχαία Εκκλησία και μας παραδόθηκε στην ορθόδοξη εμπειρία. Αυτή είναι ασφαλώς η βάση πάνω στην οποία κτίζεται αυτό που ονομάζουμε κανονική δομή της Εκκλησίας. Η κανονική δομή της Εκκλησίας δεν είναι μια εξυπηρέτηση των οργανωτικών αναγκών της Εκκλησίας, αλλά είναι μια έκφανση της δομής της Βασιλείας του Θεού, διότι και η Βασιλεία του Θεού έχει τη δομή της και, συνεπώς, όλες αυτές οι ανοησίες που ακούγονται κατά καιρούς περί διακρίσεως μεταξύ κανόνων διοικητικών και δογματικών ή περί μη σχέσεως των κανόνων με τα δόγματα κλπ., όλα αυτά είναι πράγματα απαράδεκτα. Βεβαίως, υπάρχουν κανόνες οι οποίοι δεν συνδέονται με τη δομή της Εκκλησίας. Αλλά οι κανόνες που συνδέονται με τη δομή της Εκκλησίας συνδέονται όχι απλώς με τα δόγματα, αυτό δεν είναι τίποτα, συνδέονται με την υπόσταση και την αλήθεια της Εκκλησίας που είναι η Βασιλεία του Θεού η ίδια. Επομένως, δεν μπορούν να θιγούν αυτές οι δομές, χωρίς να αλλοιωθεί η εικόνα της Βασιλείας του Θεού.

Στο επόμενο μάθημα θα αναλύσουμε αυτές τις δομές, θα τις θέσουμε στο φως αυτών των αρχών που σάς περιέγραψα μέχρι τώρα. Και κυρίως της αρχής του εικονισμού των εσχάτων, της αρχής του εικονισμού της Βασιλείας του Θεού υπό της Εκκλησίας, δια της Εκκλησίας.

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ

Ερ. -Θεωρήθηκε κατά καιρούς και θεωρείται ίσως ακόμα στη Δύση, στον Ρωμαιοκαθολικισμό και Προτεσταντισμό, ότι το είναι της Εκκλησίας ταυτίζεται μ' ένα «χριστομονισμό» στο Ρωμαιοκαθολικισμό και μ' ένα «πνευματομονισμό» στον

Προτεσταντισμό. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι η σύγκραση ή η υπέρβαση αυτών των δύο που χαρακτηρίζει το είναι της Ορθόδοξου Εκκλησίας και που αναφάνεται μέσα στην Ευχαριστία; Είναι ίσως μια «συνεργασία», Πατρός και Υιού που εκφάνεται στην Ευχαριστία ή είναι κάτι άλλο;

Απ. -Ναί, είναι και σύγκραση και υπέρβαση και τα δύο και κανένα, είναι εντελώς άλλη η νοοτροπία που έχει η Ανατολική Ορθόδοξη Εκκλησία. Όντως στη Δύση υπάρχει ένας Χριστομονισμός, δηλαδή, οικοδομείται το μυστήριο της Εκκλησίας στο πρόσωπο του Χριστού και στην οικονομία του Υιού, σε ό,τι έκανε ο Χριστός, στο έργο του Χριστού στην Ιστορία. Γι' αυτό και φτάνουν στη Δύση και Ρωμαιοκαθολικοί και Προτεστάντες σ' αυτό που σάς είπα προηγουμένως, να θεωρήσουν, δηλαδή, την Εκκλησία ως πραγματικότητα που αρχίζει το πολύ - πολύ με τη Δημιουργία μάλλον ή την Ενσάρκωση και καταλήγει στη Δευτέρα Παρουσία, είναι δηλαδή, μια ενδιάμεση κατάσταση. Και τούτο διότι βλέπουν χριστομονιστικά το μυστήριο της Εκκλησίας. Αντιθέτως, αυτό που σάς προέτεινα εγώ είναι να το δούμε τριαδολογικά.

Οι Δυτικοί τόνισαν το Χριστό, παρεγνώρισαν και υποτίμησαν το ρόλο του Αγ. Πνεύματος και ερχόμαστε εμείς τώρα και τονίζουμε το ρόλο του Αγ. Πνεύματος θέλοντας με τον τρόπο αυτό να δείξουμε ότι διαφέρουμε. Η διαφορά μας δεν είναι απλώς εκεί, και ούτε πρέπει να φτάσουμε σ' ένα σημείο έτσι ώστε να πούμε ότι για μας η Εκκλησιολογία στηρίζεται στην Πνευματολογία, ενώ για τους δυτικούς στηρίζεται στη Χριστολογία. Θα ήταν λάθος να φτάσουμε από αντίθεση σ' αυτή τη θέση. Προσπάθησα να σάς πω ότι η Εκκλησιολογία δεν είναι θέμα ούτε Χριστολογίας ούτε Πνευματολογίας, είναι θέμα Τριαδολογίας. Κατά συνέπεια, εάν εισάγουμε την Πνευματολογία κατά τρόπον αποφασιστικό, όπως πρέπει να το κάνουμε και όπως δεν το έκαναν οι Δυτικοί, θα πρέπει να το κάνουμε πάντοτε με την προϋπόθεση ότι μιλούμε για την οικονομία του Υιού, δηλαδή μιλούμε για την πραγμάτωση αυτής της ανακεφαλαίωσης στο πρόσωπο του Υιού κι όχι του Αγίου Πνεύματος.

Επομένως, θα έλεγα, ο Χριστοκεντρισμός είναι σωστός και πρέπει να τον διατηρήσουμε. Η Εκκλησιολογία στηρίζεται στη Χριστολογία βασικά. Κι όταν ο αείμνηστος Γ. Φλωρόφσκυ έγραφε, ίσως με κάποια υπερβολή και χωρίς να το χρωματίσει όσο θα έπρεπε, ότι η Εκκλησιολογία είναι ένα κεφάλαιο της Χριστολογίας, το έγραφε σε αντίθεση, σε αντιπαράθεση με άλλους Ρώσους, όπως ο Α. Κομιακώφ κλπ. οι οποίοι τόνισαν, από αντίθεση προς τη Δύση, τόσο πολύ την Πνευματολογία, ώστε έκαναν την Εκκλησιολογία ένα κεφάλαιο της Πνευματολογίας, ότι είναι δηλαδή κοινωνία του Αγίου Πνεύματος η Εκκλησία και παρεγνώρισαν την Χριστολογική της βάση. Νομίζω ότι πρέπει να βρούμε τη σωστή γραμμή, τη χρυσή τομή, η οποία είναι κατά τη γνώμη μου η Χριστοκεντρική Εκκλησιολογία. Δεν μπορεί να είναι Πνευματοκεντρική διότι, επαναλαμβάνω, η ουσία της Εκκλησίας είναι η ανακεφαλαίωση των πάντων εν Χριστώ, και

ανακεφαλαίωση θα πει κεφαλή ο Χριστός, δεν είναι κεφαλή το Άγιο Πνεύμα, ούτε ο Πατήρ: ο Χριστός είναι η κεφαλή. Αυτό δεν είναι Χριστομονισμός. Είναι Χριστοκεντρισμός που είναι απαραίτητος σε μια υγιή Εκκλησιολογία.

Λοιπόν, ανακεφαλαίωνω: Το δίλημμα δεν είναι μεταξύ ενός Χριστομονισμού κι ενός Πνευματομονισμού ή μιας Πνευματολογικής Εκκλησιολογίας· το δίλημμα είναι μεταξύ, αφ' ενός μιας Τριαδολογικής Εκκλησιολογίας ή απλώς μιας οικονομικής, Χριστοκεντρικής, ή από τ' άλλο μέρος μιας Χριστομονιστικής Εκκλησιολογίας, οπότε σαφώς θα επιλέξουμε το πρώτο. Ο ρόλος, πάντως, του Αγίου Πνεύματος δεν πρέπει ποτέ να μας οδηγήσει σε μια Εκκλησιολογία που δεν θα είναι κτισμένη επάνω στη Χριστολογία, επάνω στο πρόσωπο του Χριστού.

Ερ. -Σε κάποιες καινούργιες, σύγχρονες ευχαριστιακές μελέτες τονίζεται ότι υπάρχει αναφορά όλης της Εκκλησίας μαζί με το Χριστό, που αποτελεί την κεφαλή της, κατά την πράξη της Ευχαριστίας προς τον Πατέρα. Αυτό δεν μπορεί να δημιουργήσει την παρερμηνεία ενός διαχωρισμού μεταξύ Πατρός, Υιού και Αγίου Πνεύματος κατά την ευχαριστιακή πράξη;

Απ. -Ναι, αυτός που κάνει τούτη τη διάκριση είμαι κατ' εξοχήν εγώ· δεν ξέρω αν την κάνει κανένας άλλος. Το τονίζω πάρα πολύ τούτο και ελπίζω να μην πέφτω σ' αυτό το διαχωρισμό και τον κίνδυνο που επεσήμανες, διότι υπάρχει πράγματι ο κίνδυνος τη στιγμή που θα ξεχάσουμε ότι τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος δεν χωρίζουν ποτέ, συνυπάρχουν σε κάθε ενέργεια της Εκκλησίας. Παρά ταύτα δεν επιτελούν το ίδιο έργο στην Οικονομία. Η αναφορά είναι έργο του Υιού. Δεν αναφέρει την Ευχαριστία ο Πατήρ, ούτε την αναφέρει το Πνεύμα. Αναφέρει ο Υιός, Αυτός είναι η κεφαλή του σώματος, το οποίο αναφέρεται απ' την κεφαλή. Πού; Αναφέρεται στον Πατέρα, ο οποίος, όμως, Πατήρ είναι αδιανόητος χωρίς την ένωσή του με τον Υιό και με το Πνεύμα.

Όταν τον 12ο αιώνα τέθηκε αυτό το μεγάλο ερώτημα, που αναφέρεις τώρα, είχε συγκλονίσει την Εκκλησία και δημιούργησε μια μεγάλη έριδα. Τότε αναδείχθηκε ένας μεγάλος θεολόγος, για τον οποίο δεν έχουν γραφεί δυστυχώς πολλά πράγματα, ο Νικόλαος Μεθώνης και συνήλθε και μία σύνοδος. Το πρόβλημα αυτό ακριβώς την απασχόλησε, δηλαδή, το ερώτημα εάν τη Θεία Ευχαριστία την αποδέχεται, τη λαμβάνει μόνο ο Πατήρ ή και ο Υιός και το Πνεύμα, την προσφερομένην υπό του Υιού και μόνον. Προσέξτε, δεν χωράει συζήτηση, το ότι μόνον ο Υιός προσφέρει, αλλά το ζήτημα είναι εάν την αποδέχεται μόνο ο Πατήρ ή την αποδέχεται και ο Υιός. Η απάντηση που δόθηκε ήταν ότι την αποδέχεται και ο Υιός γι' αυτό και στις λειτουργίες και του Μεγάλου Βασιλείου και του Χρυσοστόμου στην ευχή του χερουβικού, στην ευχή του ιερέως, υπάρχει η έκφραση, «συ ει ο προσφέρων και προσφερόμενος, ο προσδεχόμενος και διαδιδόμενος», είσαι και προσφέρων και προσφερόμενος και προσδεχόμενος. Αλλά το ότι προσφέρεται, το ότι και ο Υιός την αποδέχεται δεν σημαίνει ότι δεν προσφέρεται κατεξοχήν στον

Πατέρα. Και αρκεί μια μελέτη της ιστορίας της Αναφοράς, της ευχαριστιακής Αναφοράς, για να μας δείξει πόσο πολύπλοκο, αλλά και πόσο σημαντικό είναι αυτό το θέμα.

Κατά πάσα πιθανότητα η Λειτουργία του Μ. Βασιλείου είναι αρχαιότερη της του Χρυσοστόμου· αυτή είναι η συγκλίνουσα άποψη των λειτουργιολόγων σήμερα. Στη Λειτουργία του Μ. Βασιλείου, στην Αναφορά η Ευχαριστία αναφέρεται, προσφέρεται στον Πατέρα και μόνο· δεν αναφέρεται ούτε ο Υιός, ούτε το Πνεύμα. Αυτή είναι η αρχαιότερη παράδοση. Στη Λειτουργία του Χρυσοστόμου, εάν μελετήσει κανείς την αναφορά θα δει ότι έχουμε δύο στάδια, δύο επίπεδα. Το ένα είναι που συναντούμε και στο Μ. Βασίλειο, της Αναφοράς προς τον Πατέρα και το άλλο είναι το επίπεδο που δεν αίρει την αναφορά προς τον Πατέρα αλλά προσθέτει δίπλα στον Πατέρα και τον Υιό και το Πνεύμα, χωρίς όμως, όπως σάς είπα, να αίρει το γεγονός ότι προσφέρεται στον Πατέρα.

Προσέξτε την ευχή πώς είναι διατυπωμένη! «Άξιον και δίκαιον σε υμνείν, σε ευλογείν, σε αινείν, σοί ευχαριστείν, σε προσκυνείν εν παντί τόπω της δεσποτείας σου». Αυτό το «σε», το «σοί», το «σου», ποιο είναι; Θα δείτε αμέσως: «... Συ γαρ ει Θεός ανέκφραστος, απερινόητος, αόρατος, ακατάληπτος, αείων, ωσαύτως ων, συ και ο μονογενής σου Υιός και το Πνεύμα σου το άγιον ...».

Άρα το «συ» είναι ο Πατήρ, αλλά προστίθενται και τα δύο άλλα πρόσωπα ακριβώς για να δημιουργηθεί αυτή η ισορροπία, η οποία μπορούσε να οδηγήσει στην επικίνδυνη παρεξήγηση στην οποία αναφέρθηκα. Πότε προστέθηκαν αυτά τα δύο δεν ξέρουμε, πάντως, σαφώς αποτελούν προσθήκες στην αρχική Αναφορά. Ίσως να προστέθηκαν ήδη στους πρώτους αιώνες, δηλαδή 5ο - 6ο αιώνα με αφορμή τις αιρέσεις. Ίσως να προστέθηκαν τον 12ο αιώνα με αφορμή αυτή την έριδα, στην οποία αναφέρθηκα. Πάντως είναι προσθήκες που θέλουν να μας προστατεύσουν από τον κίνδυνο, στον οποίο σωστά αναφέρθηκα.

Πρέπει να έχουμε υπόψη μας ότι δεν μπορούμε να χωρίσουμε τα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος, τα οποία είναι πάντα μαζί. Επομένως, όταν παραλαμβάνει ο Πατήρ είναι και ο Υιός «...συ και Υιός και το Πνεύμα σου το Άγιον». Αλλά, απ' την άλλη μεριά, δεν μπορούμε να κάνουμε σύγχυση των προσώπων σε βαθμό που να λέμε ότι «δεν πειράζει ή στον Υιό το προσφέρεις ή στο Πνεύμα το ίδιο είναι, επειδή και τα τρία είναι πρόσωπα της Αγίας Τριάδος». Κάποιος από τους επισκόπους όταν του παρετήρησα γιατί στο «Ευχαριστήσωμεν τω Κυρίω» στρέφεται στην εικόνα του Χριστού, διότι «τω Κυρίω» εκεί είναι προς τον Πατέρα ή τουλάχιστον προς την Αγία Τριάδα, λέει: «μα ο Χριστός έχει το πλήρωμα της Θεότητας». Μα αυτό δεν είναι απάντηση διότι, μπορεί να έχει το πλήρωμα της θεότητας, αλλά εμείς δεν απευθυνόμεθα ποτέ στην απρόσωπη θεότητα, ούτε σε μια θεότητα που είναι παρούσα μέσα σε ένα πρόσωπο. Απευθυνόμεθα σε συγκεκριμένα πρόσωπα.

Ερ. -*Αν η Εκκλησία, όπως είπατε, αποτελεί μια εικόνα της μελλοντικής Βασιλείας, θα μπορούσε κανείς να ζητήσει μέσα στην ιστορία μία εικόνα της μελλοντικής κολάσεως;*

Απ. -Βέβαια, έχουμε πολλές εικόνες της μελλοντικής κολάσεως αλλά φυσικά δεν μπορούμε να τις ταυτίσουμε με την Εκκλησία. Γεύσεις της κολάσεως παίρνει ο άνθρωπος μέσα στην ιστορία κατ' επανάληψη και συνεχώς, όπως και γεύσεις της Βασιλείας του Θεού παίρνει σε ορισμένες στιγμές και κατεξοχήν στη θεία Ευχαριστία. Η θεία Ευχαριστία είναι η στιγμή που παίρνουμε τη γεύση του παραδείσου, τη γεύση της Βασιλείας του Θεού.

Βέβαια δεν μπορούμε μέσα στην πραγματικότητα της Εκκλησίας να δημιουργήσουμε εικόνα της κολάσεως, έστω και μερική, χωρίς να διαστρέψουμε - είναι πολύ σημαντικό το ερώτημά σας - τη φύση της Εκκλησίας. Και να το πω και αντίστροφα: υπάρχει πολλές φορές ο κίνδυνος, και είναι κίνδυνος πραγματικός, να διαστρέψουμε τόσο πολύ την Εκκλησία, ώστε από εικόνα των Εσχάτων, της Βασιλείας να γίνει εικόνα της κολάσεως. Οι αιρετικοί αυτό κάνουν. Αν η αίρεση είναι σοβαρό και θανάσιμο πράγμα, είναι ακριβώς διότι διαστρέφει την εικόνα των εσχάτων, την κάνει αλλιώς, και εισάγει έναν εικονισμό που δεν προέρχεται από τη Βασιλεία του Θεού, αλλά απ' αυτό που δεν είναι Βασιλεία του Θεού, την κόλαση.

Θα σάς πω ορισμένα συγκεκριμένα παραδείγματα: εάν τελέσουμε μια Θεία Λειτουργία μόνον, ας υποθέσουμε, για τους λευκούς κι αποκλείσουμε τους μαύρους, μόνον για τους άνδρες, αποκλείσουμε, όμως, τις γυναίκες, μόνον για τους μορφωμένους κι αποκλείσουμε τους αγραμμάτους, μόνον για τους πλουσίους κι αποκλείσουμε τους πτωχούς, μόνον για τους φοιτητές, μόνον για τους δικηγόρους, μόνον για τους γιατρούς, αυτοί είναι εικόνα της κολάσεως. Γιατί αυτά θα συμβούν στην κόλαση. Κι αυτή τη γεύση της κολάσεως παίρνουμε κάθε φορά που διαχωρίζουμε τον εαυτό μας από τον πλησίον μας με κριτήρια αυτού του είδους. Η Εκκλησία ήθελα να πω μ' όλ' αυτά, (κι είναι πολύ σοβαρό), μπορεί εύκολα να μεταβληθεί σε εικόνα της κολάσεως και να μην το πάρει καν είδηση. Και πολύ σάς ευχαριστώ που θέσατε αυτό το ερώτημα, μπορεί να μην είχατε στο νου σας αυτά που σάς λέω, αλλά είναι ένα πολύ σοβαρό πρόβλημα. Η Εκκλησία πρέπει, λοιπόν, πάση θυσία να διατηρήσει τη δομή της τέτοια, ώστε να είναι εικόνα της Βασιλείας του Θεού. Γι' αυτό πρέπει ν' αγανακτούμε κάθε φορά που διαστρέφεται ιδίως η Θεία Ευχαριστία. Διότι μπορεί μ' αυτόν τον τρόπο να εισαχθούν στοιχεία του κόσμου τούτου. Και ο κόσμος ούτος είναι εικόνα της κολάσεως με την έννοια του έκπτωτου κόσμου, με την έννοια της αμαρτίας, με διαχωριστικές τάσεις, όπως αυτές που σάς ανέφερα, αλλά και με πολλούς άλλους τρόπους.

Εγώ φτάνω πολλές φορές και σε σχεδόν τυπολατρικές αγωνίες. Όταν βλέπω να κάνουν την αρτοκλασία μετά τη Θεία μετάληψη, όταν βλέπω να μην κοινωνούν τους πιστούς και να τους αφήνουν να κοινωνήσουν μετά την απόλυση, ή μετά την

γονυκλισία της Πεντηκοστής που είναι εσπερινός της επομένης και μετά τον αγιασμό των θεοφανείων, στεναχωριέμαι, νομίζω ότι κάτι πολύ σοβαρό γίνεται εκεί, κακοποιείται η εικόνα της Βασιλείας του Θεού. Ο τελικός σκοπός που είναι το να μετάσχουμε στο τραπέζι της Βασιλείας του Θεού, να κοινωνήσουμε στη ζωή του Θεού, και εκεί μας οδηγεί όλη η Θεία Ευχαριστία, μετατρέπεται σε ένα άλλο πράγμα, μία άλλη εμπειρία, στην οποία δεν φαίνεται να είναι σκοπός η μετοχή αυτή στην τράπεζα της Βασιλείας, στη ζωή του Θεού, της Αγίας Τριάδος, αλλά κάποιος άλλος σκοπός.

Λοιπόν, μετά φόβου και τρόμου πρέπει να χειριζόμαστε αυτά τα πράγματα. Διότι ο κίνδυνος είναι, όπως είπατε, να πάψει η Εκκλησία να είναι εικόνα της Βασιλείας του Θεού.

Ε. Δομή και διάρθρωση της Εκκλησίας

Κατά μία θεία συγκυρία σήμερα είναι και η μνήμη του Αγίου Ιγνατίου του θεοφόρου, ο οποίος αποτελεί μια από τις βασικές πηγές της Εκκλησιολογίας, και μάλιστα όπως την αντιλαμβανόμαστε εδώ. Σήμερα, λοιπόν, θα κάνουμε λόγο για τη δομή της Εκκλησίας. Μέχρι τώρα προσπαθήσαμε να περιγράψουμε το είναι της Εκκλησίας, να προσεγγίσουμε την ταυτότητα και τη σχέση της με το μυστήριο της σωτηρίας γενικά, με την Θεία Οικονομία ευρύτερα. Τώρα θα δούμε τι είναι η Εκκλησία στην διάρθρωση και στη δομή της. Ως πρώτη και βασική παρατήρηση, θα πρέπει να κάνουμε την εξής: η διάρθρωση και η δομή της Εκκλησίας δεν μπορεί παρά να θεωρηθεί ως συνέπεια αυτού που ονομάσαμε το Είναι ή την ταυτότητα της Εκκλησίας. Ο τρόπος, δηλαδή, με τον οποίο η Εκκλησία είναι οργανωμένη, το πώς είναι διαρθρωμένη, δεν είναι άσχετο μ' αυτό που είναι η Εκκλησία στη φύση της. Αυτό έχει μεγάλη σημασία, και ισχύει, βέβαια, σε όλα τα πράγματα, πολύ περισσότερο στην Εκκλησία: ό, τι κάνουμε, ό, τι εφαρμόζουμε στην πράξη, πρέπει να είναι απόρροια αυτού που είμαστε στην ταυτότητά μας. Πρέπει, δηλαδή, να είναι αληθινό, διότι διαφορετικά κινδυνεύουμε να πέσουμε σε δύο μεγάλες παγίδες. Η πρώτη επισημαίνει το σχιζοφρενικό διχασμό, ανάμεσα σ' αυτό που είμαστε και σ' αυτό που κάνουμε. Έτσι, άλλο είναι το πραγματικό μας είναι και άλλο η συμπεριφορά μας. Ο δεύτερος κίνδυνος, βέβαια, είναι αυτός της υποκρισίας: να εμφανιζόμαστε διαφορετικοί από αυτό που είμαστε. Η Εκκλησία στη δομή της πρέπει να καθρεπτίζει το είναι της, την ταυτότητά της, όπως την περιγράψαμε. Γι' αυτό θα πρέπει να ανατρέξουμε με συντομία στις βασικές εκκλησιολογικές αρχές, τις οποίες ήδη θέσαμε και οι οποίες τώρα θα αποτελέσουν τη βάση για την εξέταση της δομής της Εκκλησίας.

Πρώτη βασική εκκλησιολογική αρχή, στην οποία επιμείναμε, είναι ότι η Εκκλησία αποτελεί την ανακεφαλαίωση του Μυστηρίου της Οικονομίας, είναι δηλαδή το τέλος, ο σκοπός όλης της Οικονομίας, και όχι απλώς ένας σκοπός, ο οποίος πραγματοποιείται κάποτε στο μέλλον. Και αυτό το Μυστήριο της Οικονομίας, το

οποίο ανακεφαλαιώνεται στην Εκκλησία, είναι ριζωμένο μέσα στην ίδια την αγάπη του Θεού. Το θέλημα, «η αγάπη του Θεού και Πατρός» είναι αυτή η οποία κινεί το μυστήριο της Οικονομίας, και συνεπώς το Μυστήριο της Εκκλησίας.

«Η χάρις του Ιησού Χριστού», Υιού του Θεού, ώστε να αποτελεί το σώμα εκείνο, το οποίο θα πραγματοποιήσει, θα ενσωματώσει αυτή την ανακεφαλαίωση του Μυστηρίου της Οικονομίας, είναι το δεύτερο σκέλος, θα έλεγε κανείς, της βάσεως της Εκκλησιολογίας.

Το τρίτο είναι, η κοινωνία του Αγίου Πνεύματος, δηλ. το ότι το Άγιο Πνεύμα με την παρουσία του μέσα σ' αυτό το Μυστήριο της Οικονομίας, καθιστά δυνατή την κοινωνία του κτιστού με το άκτιστο και των επιμέρους όντων μεταξύ τους. Και έτσι η Εκκλησιολογία έχει τη βάση της στην Τριαδική ζωή του Θεού, η οποία συνοψίζεται, όπως τόνισα προηγουμένως, τόσο ωραία σ' αυτήν την φράση του Αποστόλου Παύλου, με την οποία κατακλείει την Β' προς Κορινθίους επιστολή: Η αγάπη του Θεού και Πατρός, η χάρις του Ιησού Χριστού, δηλ. η κένωση του Υιού γίνεται χάρις, δωρεάν δόσιμο του Θεού, και η κοινωνία του Αγίου Πνεύματος που σημαίνει, όπως υπογράμμισα και άλλη φορά, την υπέρβαση των ορίων των όντων. Τα όντα οριοθετούνται μεταξύ τους, για να μπορέσουν να διακριθούν. Οριοθετείται το κτιστό από το άκτιστο, διότι δεν μπορούν αυτά τα δύο να μείνουν αδιάκριτα. Οριοθετούνται ο Α' άνθρωπος με τον Β', οριοθετούνται τα πάντα, για να αποτελέσουν υποστάσεις χωριστές, αλλά αλλοίμονο εάν αυτές οι οριοθετήσεις, αυτά τα όρια δεν ξεπεραστούν, ώστε να δημιουργηθεί κοινωνία των όντων και κοινωνία μεταξύ κτιστού και ακτίστου. Και αυτό είναι το έργο του Αγίου Πνεύματος. Γι' αυτό το Άγιο Πνεύμα συνδέεται κατεξοχήν με την κοινωνία. Αυτή είναι η Τριαδική βάση, πάνω στην οποία κτίζεται η Εκκλησιολογία. Και αυτή η βάση πρέπει να υπάρχει πάντα στη σκέψη μας, όταν μιλάμε για τη δομή της Εκκλησίας, για την συγκεκριμένη οργάνωσή της, όπως θα δούμε παρακάτω.

Η δεύτερη βασική εκκλησιολογική αρχή που θέσαμε και που θα πρέπει να επηρεάσει πάλι την οργάνωση της Εκκλησίας, είναι ότι το Είναι της Εκκλησίας βρίσκεται στη Βασιλεία του Θεού. Εκεί είναι το αληθινό Είναι της Εκκλησίας, όχι σ' αυτό που είναι η Εκκλησία αυτή τη στιγμή μέσα στην ιστορία, αλλά σ' αυτό που θα αποκαλυφθεί ότι είναι στα έσχατα. Η πραγματική της ταυτότητα είναι εκεί επομένως, η Εκκλησία είναι στη φύση της η κοινότητα των εσχάτων, δηλαδή η Βασιλεία του Θεού, και η οργάνωσή της θα πρέπει να αντανακλά αυτήν την εσχατολογική της υπόσταση.

Τρίτη βασική εκκλησιολογική αρχή είναι ότι το ιστορικό Είναι της Εκκλησίας, δηλαδή όπως η Εκκλησία είναι τώρα μέσα στην Ιστορία, όχι όπως θα είναι στο μέλλον, καθορίζεται από αυτό που ονομάσαμε εικονική οντολογία. Η Εκκλησία, δηλαδή, μέσα στην Ιστορία είναι εικόνα της Βασιλείας του Θεού, η οποία μέσα στην ανέλιξη της Ιστορίας εγκαθιδρύει ένα σταθερό σημείο αναφοράς που είναι η Βασιλεία του

Θεού, δηλαδή προεικονίζει την μέλλουσα Βασιλεία, την εγκαθιστά μέσα στην πορεία της Ιστορίας, πράγμα που έχει ως συνέπεια τη σύγκρουση με την ροή αυτή της Ιστορίας. Συγκρούεται η Βασιλεία και η Εκκλησία που την εικονίζει, με το ρου της Ιστορίας. Διαρκώς βρίσκεται η Εκκλησία σε μια κατάσταση όχι ταυτισμού αλλά, αντίθετα, κρίσεως με την Ιστορία. Γι' αυτό και η Εκκλησία στη φύση της, και αυτό έχει σημασία για την οργάνωσή της, δεν μπορεί ποτέ να βρει την έκφρασή της μέσα από κοσμικές ιστορικές πραγματικότητες, με τις οποίες λίγο ή πολύ, όσο και αν συναντιέται, θα βρίσκεται σε κάποια σχέση διαλεκτική, σε σχέση αντιπαράθεσης. Δεν μπορεί, συνεπώς, η Εκκλησία να μετατραπεί σε κράτος, δεν μπορεί να εκφραστεί από ένα κόμμα, δεν μπορεί να συμπέσει με μια συγκεκριμένη κοινωνική διάρθρωση ή δομή. Και όχι μόνο δεν μπορεί να συμπέσει, αλλά αυτό σημαίνει ότι βρίσκεται σε κατάσταση τριβής με την Ιστορία. Η Εκκλησία παραμένει πάντα ένας ξένος μέσα στην Ιστορία, δεν βρίσκει τον εαυτό της, το σπίτι της, μέσα στην Ιστορία. Πάντα αναζητεί τα Έσχατα και είναι ξένη και παρεπίδημη. Είναι πολύ σημαντικό ότι από την αρχή η Εκκλησία ονομάστηκε «παροικούσα εν τω κόσμω», γι' αυτό την ονομάζουμε παροικία: στην Α΄ Κλήμεντος και στις επιστολές ακόμη της Καινής Διαθήκης λέγεται η «Εκκλησία η ούσα ή παροικούσα» σε κάποια πόλη. Το γεγονός αυτό πρέπει να το δούμε υπ' αυτό το πρίσμα, ότι η Εκκλησία είναι ένας ξένος και παρεπίδημος, όπως λέει ο Παύλος, μέσα στην Ιστορία. Δεν μπορεί ποτέ και δεν πρέπει η Εκκλησία να ταυτισθεί με ιστορικές πραγματικότητες. Ακριβώς επειδή είναι μία εικόνα της εσχατολογικής κοινότητας, γι' αυτό η τέταρτη βασική εκκλησιολογική αρχή που έχει επίσης μεγάλη σχέση, όπως θα δούμε, με την οργάνωση της Εκκλησίας, είναι ότι εκεί που εκφράζεται αυτή η εικόνα των Εσχάτων, ο τρόπος με τον οποίο η Εκκλησία πραγματοποιεί αυτή την εικόνα στον εαυτό της, είναι μόνο στα Μυστήρια της Εκκλησίας και κυρίως στην θεία Ευχαριστία. Αυτή είναι η κατ' εξοχήν εικόνα των εσχάτων, και συνεπώς η οργάνωση της Εκκλησίας, εάν είναι όπως προηγουμένως και όπως πρέπει να είναι αληθινή έκφραση του είναι της Εκκλησίας, πρέπει να πηγάζει από τη δομή της θείας Ευχαριστίας έχουμε τη δομή της Βασιλείας, τη δομή της εσχατολογικής κοινότητας.

Με αυτές τις βασικές εκκλησιολογικές προϋποθέσεις θα δούμε τώρα συγκεκριμένα πώς δομείται, διαρθρώνεται και οργανώνεται η λειτουργία της Εκκλησίας.

Πρώτα, ας δούμε την Εκκλησία στο σύνολό της. Η Εκκλησία είναι μία. Δεν ίδρυσε ο Κύριος πολλές Εκκλησίες, αλλά μία. Και η μία Αυτή Εκκλησία ταυτίζεται με το μοναδικό Σώμα του Ενός Χριστού. Αλλά επειδή αυτή η Μία Εκκλησία πραγματώνει, εκφράζεται και εικονίζεται στην ευχαριστιακή κοινότητα, γι' αυτό κατ' ανάγκην, εμφανίζεται ως ευχαριστιακή κοινότητα, γι' αυτό κατ' ανάγκην εμφανίζεται ως πολλές Εκκλησίες. Διότι είναι αδιανόητο να υπάρξει μία ευχαριστιακή κοινότητα για όλον τον κόσμο, για όλη την κτίση. Όπου, λοιπόν, οι πιστοί συνέρχονται επί το αυτό για να αποτελέσουν την ευχαριστιακή σύναξη, εκεί πραγματώνεται ολόκληρο το Σώμα του Χριστού, ανακεφαλαιώνει το μυστήριο της Οικονομίας και εικονίζεται

πλήρως η Βασιλεία του Θεού. Έχουμε, συνεπώς, μία Εκκλησία, η οποία όμως συνίσταται σε πολλές τοπικές Εκκλησίες. Ακριβώς, επειδή κάθε τοπική Εκκλησία, στην οποία τελείται η Θεία Ευχαριστία αποτελεί εικόνα της εσχατολογικής κοινότητας, αποτελεί το πλήρες σώμα του Χριστού, γι' αυτό κάθε τέτοια τοπική Εκκλησία, είναι και πρέπει και μπορεί να καλείται όλη η Εκκλησία. Και γι' αυτό ονομάστηκε πολύ νωρίς «καθολική Εκκλησία» και ο Άγιος Ιγνάτιος είναι ο πρώτος που την ονομάζει έτσι. Η καθολική λοιπόν Εκκλησία είναι η κάθε τοπική έχοντας αυτήν την πληρότητα που δίνει η ευχαριστιακή σύναξη στο ευχαριστιακό Σώμα του Χριστού. Την πληρότητα της ανακεφαλαιώσεως των πάντων και του εξεικονισμού της Βασιλείας των Εσχάτων σε ένα ορισμένο τόπο.

Η Εκκλησία λοιπόν, η Μία και Καθολική, αποτελείται από πολλές καθολικές Εκκλησίες. Γι' αυτό και ο όρος «καθολική» χρησιμοποιείται στον πληθυντικό αριθμό μέχρι και την εποχή του Αυγουστίνου, οπότε αλλάζει νόημα: καθολική Εκκλησία δεν είναι πλέον αυτό που τώρα σας περιγράφω, αλλά προσλαμβάνει την έννοια της Οικουμενικής Εκκλησίας, της Εκκλησίας, δηλαδή, που είναι διεσπαρμένη σε όλο τον κόσμο. Ο Αυγουστίνος, για να χτυπήσει τον τοπικισμό των Δονατιστών, με τους οποίους βρισκόταν σε αντίθεση, τόνισε την παγκοσμιότητα της Εκκλησίας και την ταύτισε με καθολικότητα. Συνεπώς Καθολική Εκκλησία είναι για τον Αυγουστίνο, για πρώτη φορά στην πατερική γραμματεία, αποκλειστικώς η παγκόσμια Εκκλησία. Το στοιχείο αυτό, όμως, όπως και πολλά άλλα, παρεισφρύει και μέσα στη θεολογία της Ορθόδοξης Ανατολής παρασύροντας και μας σ' αυτήν την λανθασμένη θέση. Όταν λέμε «πιστεύω εις Μίαν Καθολικήν Εκκλησίαν», εννοούμε συνήθως την παγκόσμια Εκκλησία. Τούτο έχει μεγάλη σημασία για την οργάνωση της Εκκλησίας, και γίνεται φανερό, όταν αντιληφθούμε το πώς εμφανίστηκε και πώς εφαρμόστηκε αυτό στη Δύση, όπου επεκράτησε η θεολογία του Αυγουστίνου.

Η εκκλησία στη Δύση οργανώθηκε σε ένα ενιαίο σύνολο, με τέτοια δομή, ώστε να υπάρχει αυτό που λέμε παγκόσμια Εκκλησία με μια παγκόσμια κεφαλή, τον επίσκοπο Ρώμης. Αντιθέτως, στην Ανατολή δεν μπόρεσε να διαμορφωθεί μια τέτοια Εκκλησιολογία στην οργάνωση, δεν μπόρεσε να θεωρηθεί η Εκκλησία σαν ένας παγκόσμιος οργανισμός, ο οποίος έχει μία κεφαλή και ένα κέντρο. Στην Ανατολή έχουμε άλλου είδους διάρθρωση της Εκκλησίας. Αυτό που έχει σημασία να τονίσουμε, είναι πως ό,τι μας κάνει να διαφοροποιηθούμε τόσο πολύ από τη Δύση είναι αυτή η αντίληψη περί Εκκλησίας ως εικόνας των Εσχάτων, η οποία πραγματώνεται με τη θεία Ευχαριστία. Αυτό μας επιτρέπει να θεωρούμε κάθε σύναξη προς τέλεση της θείας Ευχαριστίας - θα πούμε παρακάτω κάτω από ποιους όρους - ως πλήρη Εκκλησία, διότι αυτό που προέχει σε μας είναι η παρουσία ολοκλήρου του σώματος του Χριστού. Όπως η θεία Ευχαριστία πραγματώνει τον Όλο Χριστό και όχι μέρος του Χριστού έτσι και κάθε τοπική Εκκλησία. Επειδή ο όρος Εκκλησία για μας βασίζεται στην εμπειρία και το Μυστήριο της θείας Ευχαριστίας, είναι πλήρες Σώμα Χριστού και δεν είναι ένα μέρος. Είναι, λοιπόν, εσφαλμένη η

Εκκλησιολογία εκείνη που κάνει λόγο για ένα Σώμα Χριστού σε όλο τον κόσμο και για τις επιμέρους Εκκλησίες ως μέλη ή μέρη αυτού του ενός Σώματος. Τέτοιες αντιλήψεις υπάρχουν και μεταξύ των Ορθοδόξων, αλλά πρόκειται καθαρά για δυτική αντίληψη. Η δική μας θεώρηση είναι ότι κάθε Εκκλησία είναι πλήρης Εκκλησία, καθολική, το όλο Σώμα του Χριστού, διότι η έννοια της Εκκλησίας στηρίζεται στην θεία Ευχαριστία. Αυτός είναι ο μόνος λόγος. Αν αφαιρέσετε αυτόν τον λόγο, δεν μπορείτε να εξηγήσετε για ποιο λόγο η τοπική Εκκλησία να είναι καθολική. Επειδή στην Δύση ατόνισε αυτή η Ιγνατιανή Εκκλησιολογία της Ευχαριστίας και εισήχθησαν άλλου είδους εκκλησιολογικές προϋποθέσεις, γι' αυτό δεν θεωρείται κάθε τοπική Εκκλησία ως καθολική, αλλά η έννοια της καθολικής Εκκλησίας ταυτίστηκε με την έννοια του παγκόσμιου οργανισμού.

Στο σημείο αυτό πρέπει να ανοίξουμε μία πολύ σημαντική παρένθεση. Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, σαφώς κάτω από την επίδραση της Ορθόδοξου θεολογίας αναθεώρησε στην θέση της για την παγκόσμια Εκκλησία τα τελευταία χρόνια με την Β' σύνοδο του Βατικανού και εισήγαγε την έννοια της καθολικότητας της Εκκλησίας σε σχέση με την τοπική Εκκλησία. Άρχισε δηλαδή με τη Β' Βατικανή σύνοδο να ομιλεί για καθολικότητα της τοπικής Εκκλησίας. Αυτό είναι ένα σπουδαίο βήμα, αλλά όπως παρατηρούν όλοι, η αρχική ρωμαιοκαθολική Εκκλησιολογία που έκανε λόγο για παγκόσμια Εκκλησία δεν ατόνισε, αλλά έμεινε ως κάτι παράλληλο προς την Εκκλησιολογία της πληρότητας της τοπικής Εκκλησίας. Γι' αυτό η Β' σύνοδος του Βατικανού δημιουργεί πολύ σοβαρά προβλήματα στους ίδιους τους Ρωμαιοκαθολικούς, και όπως παρατηρούν οι Ρωμαιοκαθολικοί μελετητές της Εκκλησιολογίας αυτής, η Β' σύνοδος του Βατικανού έχει δύο ασυμβίβαστες μεταξύ τους εκκλησιολογίες. Και εδώ έγκειται το κρίσιμο σημείο, στο οποίο βρίσκεται σήμερα η ορθόδοξη θεολογία στις σχέσεις της με την δυτική και ιδιαίτερα τη Ρωμαιοκαθολική. Πώς θα μπορέσουμε να βρούμε την κατάλληλη ισορροπία μεταξύ μιας Εκκλησιολογίας που τονίζει την πληρότητα και καθολικότητα κάθε τοπικής Εκκλησίας και μιας Εκκλησιολογίας, η οποία θεωρεί την καθολικότητα ως θέμα παγκοσμιότητας. Επομένως, εδώ έχουμε ένα πολύ σοβαρό πρόβλημα. Θα δούμε παρακάτω πώς εμείς θα μπορούσαμε κατά κάποιον τρόπο να τοποθετηθούμε πάνω σ' αυτό το πρόβλημα, μέσα βέβαια στο φως της Ορθόδοξης Εκκλησιολογίας. Πάντως, επαναλαμβάνω, ότι η οργάνωση της Εκκλησίας δεν επιτρέπεται ποτέ να οδηγήσει σε μια παγκόσμια οργάνωση της Εκκλησίας.

ΣΤ. Τοπική και κατά την Οικουμένη Εκκλησία. Ο Συνοδικός θεσμός

Δεν μπορούμε να έχουμε μία Καθολική Εκκλησία με την έννοια της παγκοσμιότητας. Τι θα έχουμε λοιπόν; Θα έχουμε ανεξάρτητες μεταξύ τους τοπικές Εκκλησίες, χωρίς καμιά οργανική σχέση ανάμεσά τους; Αυτό είναι το μεγάλο ερώτημα για την Ορθόδοξη Εκκλησιολογία ως προς την γενική δομή και διάρθρωση της Εκκλησίας.

Η απάντηση είναι ότι θα ήταν λάθος εξ' ίσου μεγάλο με εκείνο που θεωρεί την Εκκλησία ως παγκόσμιο οργανισμό, να θεωρήσουμε τις τοπικές Εκκλησίες ως ανεξάρτητες και ασύνδετες μεταξύ τους. Πρέπει λοιπόν να βρεθεί ένας τρόπος, ώστε να φτάσουμε στην ενότητα των τοπικών Εκκλησιών αποφεύγοντας την παγκόσμια οργάνωση της Εκκλησίας. Τούτο πραγματοποιείται μέσω αυτού που ονομάζουμε συνοδικότητα της Εκκλησίας. Η συνοδικότητα είναι η έκφραση της ενότητας των τοπικών Εκκλησιών μεταξύ τους σε μία Εκκλησία ανά τον κόσμο κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να μην συνεπάγεται έναν παγκόσμιο οργανισμό. Και γι' αυτό η συνοδικότητα είναι πάρα πολύ λεπτό και βαθύ θέμα, δεν είναι τόσο εύκολο να το περιγράψουμε. Σε μια μελέτη μου για τον συνοδικό θεσμό στον τόμο του αιμνήστου Μητροπολίτου Κίτρους Βαρνάβα παλεύω με αυτό το πρόβλημα, και προσπαθώ να δώσω μια απάντηση που συνοπτικά είναι η εξής: η συνοδικότητα δεν πρέπει με κανένα τρόπο να οδηγήσει στο θεσμό της Συνόδου σαν να πρόκειται για κάποια δομή που βρίσκεται υπεράνω των τοπικών Εκκλησιών, διότι τότε, σαφώς, φτάνουμε σε έναν παγκόσμιο οργανισμό. Δεν είναι ανάγκη, για να φτάσουμε εκεί, να έχουμε τον Πάπα· μπορούμε έχοντας μία Σύνοδο στη θέση του Πάπα, να έχουμε και πάλι σ' αυτή την περίπτωση την Εκκλησιολογία της παγκοσμιότητας. Αυτό περίπου έγινε με τον λεγόμενο conciliarismus.

Τον περασμένο αιώνα με την Α΄ Βατικανή σύνοδο, αλλά και παλαιότερα είχε εμφανιστεί στη Δύση η θεωρία ότι η ανώτατη αυθεντία της Εκκλησίας εκφράζεται με τις συνόδους, και γι' αυτό στην Α΄ σύνοδο του Βατικανού οι σημερινοί Παλαιοκαθολικοί διαχώρισαν τη θέση τους από το αλάθητο του Πάπα και έδωσαν περισσότερη έμφαση στη συνοδικότητα, για να μειώσουν και να περιορίσουν την παπική εξουσία. Υπάρχουν και πολλοί Ορθόδοξοι, οι οποίοι αν ερωτηθούν σε τι διαφέρουμε από τους Ρωμαιοκαθολικούς, θα δώσουν ίσως την απάντηση: «διαφέρουμε κατά το ότι εκείνοι έχουν τον Πάπα σε παγκόσμια κλίμακα σαν ανωτάτη αυθεντία, ενώ εμείς έχουμε τη Σύνοδο». Δεν είναι καθόλου έτσι τα πράγματα. Η σύνοδος δεν αποτελεί μια αρχή υπεράνω των τοπικών εκκλησιών. Απόδειξη αυτού του πράγματος από την άποψη της οργανώσεως της Εκκλησίας είναι ότι ουδεμία Σύνοδος μπορεί να επέμβει στα εσωτερικά μιας τοπικής Εκκλησίας, και αλλοίμονο αν γινόταν κάτι τέτοιο. Η άγνοια της Εκκλησιολογίας είναι πρόξενος πολλών ανωμαλιών. Τα τονίζω αυτά σε σάς, γιατί αύριο εσείς θα είστε κληρικοί, επίσκοποι ή θεολόγοι καθηγητές, θα έχετε φωνή και λόγο πάνω στα θέματα αυτά που αναφέρονται διαρκώς μέσα στη ζωή της Ορθόδοξης Εκκλησίας. Υπάρχει πολλές φορές αυτή η τάση, και θα υπάρξει και στο μέλλον ασφαλώς, να θέλει μία Σύνοδος να παρέμβει στα θέματα της τοπικής Εκκλησίας. Αυτό δεν μπορεί να σταθεί από την άποψη της Ορθόδοξης Εκκλησιολογίας, διότι τότε έχουμε μια παγκόσμια εξουσία και αρχή υπεράνω της τοπικής Εκκλησίας. Ο Άγιος Κυπριανός τον 7΄ αιώνα έθεσε μία αρχή κάπως προκλητικά, θα έλεγε κανείς, τονίζοντας ότι κάθε επίσκοπος είναι ελεύθερος να τακτοποιήσει τα πράγματα της επισκοπής του

δίδοντας λόγο μόνο στο Θεό. Και παρέμεινε σε πολλά πράγματα αυτή η ανεξαρτησία του τοπικού επισκόπου, όπως λόγου χάρη να χειροτονεί αυτούς που θέλει μέσα στην Εκκλησία, να μη ρωτάει κανέναν γι' αυτό το πράγμα κλπ.

Υπάρχουν ορισμένα πράγματα μέσα στη ζωή της Εκκλησίας που δεν μπορούν να περιοριστούν στα όρια της τοπικής Εκκλησίας. Έτσι τίθεται το πρόβλημα: Πώς μπορεί ένας επίσκοπος μέσα στη δική του Εκκλησία να αποφασίσει για κάτι το οποίο επηρεάζει τη ζωή μιας άλλης τοπικής Εκκλησίας; Εφόσον δεν την επηρεάζει μπορεί κάλλιστα να το κάνει και πρέπει να μην επέμβει κανείς. Αλλά, εάν επηρεάζει τη ζωή μιας άλλης Εκκλησίας, τότε πλέον δημιουργείται η ανάγκη της παρεμβάσεως της Συνόδου, ώστε η Σύνοδος να εκφράσει πλέον όχι μόνο την τοπική εκείνη Εκκλησία, αλλά και όλες τις άλλες τοπικές Εκκλησίες που επηρεάζονται από ό,τι συμβαίνει στη μία αυτή τοπική Εκκλησία. Το πρόβλημα τούτο, ακριβώς, γέννησε και τον θεσμό της Συνόδου στην Ιστορία, και η χαρακτηριστική αφορμή που οδήγησε στην ανάγκη αυτής της συνοδικότητας ήταν ακριβώς η θεία Ευχαριστία. Βεβαίως, κάθε επίσκοπος έχει δικαίωμα να χειροτονεί· αυτό δεν επηρεάζει άλλες Εκκλησίες. Πάρτε, όμως, την περίπτωση του αφορισμού από την θεία Κοινωνία ενός μέλους της τοπικής Εκκλησίας. Το θέμα αυτό ανέκυψε ήδη τον Δ΄ αιώνα και έχουμε τον 5ο κανόνα της Α΄ Οικουμενικής Συνόδου που μιλάει σαφώς περί συνόδου με αφορμή ένα τέτοιο γεγονός. Τι συνέβαινε; Πολλοί απεκλείοντο της θείας Κοινωνίας από τη δική τους Εκκλησία, αλλά πήγαιναν σε μια άλλη Εκκλησία και κοινωνούσαν. Η άλλη Εκκλησία δεν μπορούσε να μην έχει κανέναν λόγο σ' αυτό. Δημιουργήθηκαν παράπονα ότι γινόταν αφορισμός πολλές φορές από τον επίσκοπο χωρίς να είναι οι λόγοι και τόσο καθαροί, και αποφασίσθηκε να συνέρχονται οι επίσκοποι της περιοχής εκείνης που επηρεάζονται από μια τέτοια απόφαση ή αποφάσεις δύο φορές το έτος, κατά το φθινόπωρο και κατά την περίοδο της Τεσσαρακοστής την άνοιξη, για να εξετάσουν τέτοιες περιπτώσεις αποκλεισμού από τη θεία Κοινωνία. Μετατίθεται έτσι το δικαίωμα του αποκλεισμού της θείας Κοινωνίας, από την τοπική Εκκλησία, στη Σύνοδο, στις άλλες τοπικές Εκκλησίες. Αυτό δεν μπορεί να θεωρηθεί επέμβαση της Συνόδου στα πράγματα της τοπικής Εκκλησίας διότι, επαναλαμβάνω, η τοπική Εκκλησία στο θέμα αυτό επηρεάζει τη ζωή των άλλων τοπικών Εκκλησιών. Με άλλα λόγια, όπου τα θέματα είναι κοινά και έχουν κοινές συνέπειες για όλες τις άλλες Εκκλησίες, τότε αναφέρεται η ανάγκη και το κύρος του θεσμού των Συνόδων. Και τα όρια της συνοδικής εξουσίας βρίσκονται ακριβώς στο σημείο αυτό. Η Σύνοδος δεν μπορεί να επιβάλλει τίποτε παραπάνω σε μια τοπική Εκκλησία εκτός από τις περιπτώσεις που μια απόφαση ή ενέργεια μιας τοπικής Εκκλησίας επηρεάζει την ζωή των άλλων Εκκλησιών. Αυτός λοιπόν είναι ένας χρυσός κανόνας της συνοδικότητας.

Ένας άλλος βασικός κανόνας που κρατάει την ισορροπία μεταξύ της τοπικής και μίας ανά την οικουμένη Εκκλησίας, χωρίς να οδηγεί στην παγκόσμια Εκκλησία, είναι ότι οι Σύνοδοι που αποφασίζουν για όλα αυτά τα θέματα κοινού ενδιαφέροντος,

«κοινής ενώσεως» όπως τα ονομάζει ο Ευσέβιος, αποτελούνται από επισκόπους, και μετέχουν στις συνόδους αυτές αυτοδικαίως όλοι οι επίσκοποι. Εάν αποκλεισθούν επίσκοποι από τη Σύνοδο, τότε αυτομάτως η Σύνοδος μεταβάλλεται σε εξουσία υπεράνω της τοπικής Εκκλησίας. Μία τοπική Εκκλησία λόγου χάρη που αποκλείεται από μία Σύνοδο, γιατί αποκλείεται ο επίσκοπός της, είναι υποχρεωμένη να δέχεται τις αποφάσεις της Συνόδου έξωθεν και άνωθεν. Ενώ όταν μετέχει ο επίσκοπός της στη Σύνοδο οι αποφάσεις δεν έρχονται ούτε έξωθεν ούτε άνωθεν. Περνούν μέσα από την ίδια την τοπική Εκκλησία δια του επισκόπου της. Έτσι κατόρθωσε η Εκκλησία να κρατήσει αυτή την ισορροπία. Να μην κάνει ποτέ τη Σύνοδο εξουσία υπεράνω των τοπικών Εκκλησιών αλλά ένα όργανο εκφράσεως της συναιδέσεως των τοπικών Εκκλησιών, ένα σημείο συμπτώσεως όλων σε ένα κέντρο. Όπως πάλι λέγει ο Άγιος Ιγνάτιος, οι επίσκοποι «οι ανά τα πέρατα της Οικουμένης, εν Ιησού γνώμη εισί», δηλαδή, ότι όλοι συμπίπτουν στην γνώμη του Χριστού, έχουν το ίδιο φρόνημα και τούτο εκφράζεται δια της Συνόδου. Η Σύνοδος, λοιπόν, δεν είναι ένας θεσμός υπεράνω της τοπικής Εκκλησίας, είναι ένας θεσμός που εκφράζει την ενότητα, την σύμπτωση, την συναίνεση και αμοιβαιότητα των τοπικών Εκκλησιών. Κάτι τέτοιο δομικά και οργανωτικά εξασφαλίζεται με το να μετέχουν αυτοδικαίως στις Συνόδους όλοι οι επίσκοποι.

Συνεπώς, οι αποφάσεις των Συνόδων δεν είναι ξένες προς τη ζωή των τοπικών Εκκλησιών. Γι' αυτό είναι εκτροπές, από εκκλησιολογικής απόψεως, όλες οι μορφές των Συνόδων οι οποίες - εκτός εάν έχουν αναπόφευκτο λόγο ιστορικής ανάγκης - αποκλείουν ορισμένους επισκόπους από τη συμμετοχή στη Σύνοδο. Υπήρξαν και υπάρχουσες διάφορες τέτοιες αδικαιολόγητες εκκλησιολογικά αποκλίσεις. Επομένως, αποτελούν τάσεις εκτροπής προς την κατεύθυνση που ονόμασα «ενίσχυση του θεσμού της παγκοσμίου Εκκλησίας». Εάν δεν υπάρχει δυνατότητα ιστορική, σήμερα (π.χ. στο Οικουμενικό πατριαρχείο, λόγω ιστορικών αναγκών, δεν μπορεί η Σύνοδος να αποτελείται από όλους), εκεί δεν μπορεί κανείς να κάνει τίποτε. Όταν όμως μπορεί η Σύνοδος να αποτελείται από όλους, το να επιλέγεις ορισμένους και να τους καθιστάς εξουσιαστές πάνω στους υπόλοιπους επισκόπους διαβρώνει επικίνδυνα τα θεμέλια της Εκκλησιολογίας και δημιουργεί αμωμαλίες και εκτροπές. Βεβαίως, υφίσταται πάντοτε και το πρόβλημα, εάν μπορούν σε μία σύνοδο να μετέχουν όλοι, έστω και αν δεν έχουν προβλήματα εξωτερικής αναγκαιότητας γι' αυτό και βρέθηκε η διέξοδος της εκ περιτροπής συμμετοχής των επισκόπων στα συνοδικά σώματα. Η εκ περιτροπής, κατά πρεσβεία χειροτονίας, συμμετοχή των επισκόπων διασφαλίζει κατά κάποιον τρόπο την δυνατότητα συμμετοχής όλων των επισκόπων στον Συνοδικό θεσμό. Αλλά, βεβαίως, η ιδεώδης κατάσταση είναι η σύναξη όλων των επισκόπων. Γι' αυτό και όταν η Εκκλησία μπορούσε και εκρίνετο απαραίτητο και αναγκαίο συνερχόταν στη λεγομένη Οικουμενική σύνοδο, η οποία και για αυτόν τον λόγο αποκτούσε αυθεντία και κύρος περισσότερο από μία τοπική Σύνοδο. Αλλά, επαναλαμβάνω, η ουσία μιας

συνόδου, έστω και οικουμενικής, δεν είναι το να δημιουργηθεί ένα όργανο εκφράσεως της συναινέσεως και της ενώσεως των τοπικών Εκκλησιών. Έτσι θα πρέπει να δούμε τη Σύνοδο.

Αυτά ως προς την τοπικότητα, οικουμενικότητα και καθολικότητα της Εκκλησίας.

Z. Τα λειτουργήματα της Εκκλησίας

Ας δούμε τώρα την τοπική Εκκλησία εσωτερικά. Πώς με βάση τις εκκλησιολογικές αρχές που θέσαμε μπορεί να οργανωθεί η τοπική Εκκλησία; Επαναλαμβάνω, ότι βασική αρχή της ορθόδοξης θεολογίας είναι ότι η Εκκλησία στην ευχαριστιακή της συγκρότηση είναι η εικόνα της κοινωνίας των εσχάτων. Γι' αυτό και η δομή της κάθε τοπικής Εκκλησίας ιστορικά ξεπήδησε μέσα από την τέλεση της θείας Ευχαριστίας. Αποτελεί μια αναμφισβήτητη αλήθεια της ιστορίας -την είχε διαπιστώσει ήδη ένας προτεστάντης ιστορικός της Εκκλησίας τον περασμένο αιώνα, ο R. Sohm- ότι η βασική δομή της τοπικής Εκκλησίας ήταν ταυτόσημη με τη δομή της ευχαριστιακής κοινότητας. Και θα σάς εξηγήσω σε τι συνίσταται αυτό.

Πριν αναλύσουμε αυτή τη δομή θα πρέπει να κάνουμε μία αντιδιαστολή. Η Εκκλησία έχει λειτουργήματα, τα οποία, όπως σάς είπα, εκφράζουν και συνιστούν αυτήν την εικόνα των εσχάτων, συμπίπτουν δηλαδή, με την δομή της εσχατολογικής κοινότητας. Αλλά έχουμε και λειτουργήματα, τα οποία δεν συμπίπτουν με τη δομή της εσχατολογικής κοινότητας, διότι η Εκκλησία πρέπει να εξυπηρετήσει διάφορες ιστορικές ανάγκες. Θα αναφερθούμε λοιπόν σ' αυτά πιο κάτω, αλλά τώρα ας κάνουμε σαφέστερη αυτή τη διάκριση. Τα λειτουργήματα που εικονίζουν την εσχατολογική κοινότητα είναι τόσο βασικά, ώστε δεν μπορούν και δεν πρέπει με κανέναν τρόπο να αλλοιωθούν, διότι αν αλλοιωθούν, παραμορφώνεται έτσι το είναι της Εκκλησίας, το οποίο ταυτίζεται με την εσχατολογική κοινότητα. Από το ένα μέρος, λοιπόν, έχουμε τα λειτουργήματα, τα οποία δεν αλλοιώνονται, και από το άλλο μέρος τα λειτουργήματα, τα οποία αλλάζουν, αναπροσαρμόζονται, είναι μετατρέψιμα. Αυτή είναι μια βασική διάκριση.

Ας δούμε πρώτα τα λειτουργήματα που είναι αναλλοίωτα, γιατί συνιστούν τη δομή της εσχατολογικής κοινότητας. Διαφορετικά, η Εκκλησία χάνει την αλήθειά της, το είναι της ως εσχατολογικής κοινότητας, στρεβλώνεται, αν αυτή η δομή αλλοιωθεί. Ποια είναι αυτή η δομή;

Ας αρχίσουμε από την εσχατολογική κοινότητα. Να δούμε πρώτα σε τι συνίσταται η δομή της και να το μεταφέρουμε έπειτα στην πράξη και πραγματικότητα της Εκκλησίας. Ένα πρώτο βασικό στοιχείο της εσχατολογικής κοινότητας είναι ότι στα έσχατα, στη Βασιλεία του Θεού, ο διεσπαρμένος λαός του Θεού θα συναχθεί επί το αυτό, σε ένα τόπο. Είναι, λοιπόν, απαραίτητο στοιχείο της αλήθειας της Εκκλησίας η σύναξη του λαού του Θεού επί το αυτό. Όταν μία Εκκλησία δεν συνάγει το λαό της

επί το αυτό, δεν είναι Εκκλησία. Μία Εκκλησία που μένει διεσπαρμένη, χωρίς να βιώνει τη σύναξη επί το αυτό, δεν εικονίζει τα έσχατα με κανένα τρόπο. Είναι λοιπόν απαραίτητη η σύναξη του λαού του Θεού, για να έχουμε Εκκλησία.

Δεύτερο στοιχείο, το οποίο αντλούμε πάλι από τη βασιλεία του Θεού, από την εσχατολογική κοινότητα, είναι ότι κέντρο αυτής της συνάξεως του λαού του Θεού είναι το πρόσωπο του Χριστού. Με άλλα λόγια δεν αρκεί το να συναχθεί ο λαός του Θεού, πρέπει να συναχθεί γύρω από ένα κέντρο και το κέντρο αυτό να μην είναι άλλο παρά ο ίδιος ο Χριστός.

Τρίτο στοιχείο το οποίο αντλούμε πάλι από την εσχατολογική κοινότητα είναι ότι ο Χριστός που αποτελεί το κέντρο, γύρω από το οποίο συνάγεται ο διασκορπισμένος λαός του Θεού, περιστοιχίζεται από τους Δώδεκα Αποστόλους και από τον ευρύτερο κύκλο τους. Γιατί; Διότι οι Απόστολοι είναι εκείνοι που θα μαρτυρήσουν στα Έσχατα. Όπως βλέπουμε στα Ευαγγέλια, στις έσχατες ημέρες θα υπάρξει κάποια σύγχυση ως προς το ποιος είναι ο Χριστός. Πολλοί ψευδοπροφήτες θα παρουσιασθούν και πολλοί θα πουν εδώ είναι ο Χριστός, εκεί είναι ο Χριστός, και πολλοί θα πλανηθούν, γιατί δεν θα ξέρουν ποιο είναι το πραγματικό κέντρο, γύρω από το οποίο συνάγεται ο διασκορπισμένος λαός του Θεού. Το κριτήριο για το ποιος είναι ο αληθινός Χριστός το παρέχουν και το προσφέρουν μόνον οι Δώδεκα Απόστολοι, κυρίως, και όσοι εν συμφωνία με τους Δώδεκα είδαν τον αναστάνα Κύριο, δηλαδή βεβαιούν ότι όντως αυτός ανέστη εκ νεκρών και, συνεπώς, όντως αυτός είναι ο υπό του Θεού ορισθείς ως ο Υιός του ανθρώπου που θα κρίνει τον κόσμο. Ο κριτής του κόσμου είναι, λοιπόν, ο Χριστός, και σ' αυτό το πρόσωπο δείχνουν οι Απόστολοι. Γι' αυτό η Εκκλησία είναι και αποστολική. Δηλαδή είναι η Εκκλησία που στηρίζεται πάνω στη μαρτυρία των Αποστόλων. Γι' αυτό πρέπει να μην αρκестεί κανείς στην εσχατολογική εικόνα, στην παρουσία του Χριστού ως κέντρο. Χρειάζεται οπωσδήποτε η συμπαρουσία, η συμπαράσταση των Αποστόλων που θα μαρτυρήσουν για την γνησιότητα και την αυθεντικότητα της παρουσίας του Χριστού. Χωρίς τους Αποστόλους δεν ξέρουμε ποιος είναι ο αληθινός Χριστός. Δεν μπορεί, συνεπώς, να έχουμε πρόσβαση στον Χριστό που να μην περνάει από τους Αποστόλους. Είναι πρωταρχικό στοιχείο της εσχατολογικής εικόνας η παρουσία των Αποστόλων πέριξ του Χριστού. Αυτά είναι, λοιπόν, τα βασικά στοιχεία της εικόνας της εσχατολογικής κοινότητας χωρίς τα οποία δεν υπάρχει ούτε Βασιλεία του Θεού, ούτε Εκκλησία.

Η Εκκλησία ως εικόνα αυτής της κοινότητας, δηλαδή ως αληθινή μετοχή στην αλήθεια των εσχάτων, της Βασιλείας, η οποία πραγματώνεται στην θεία Ευχαριστία ήδη πριν από την έλευση του Κυρίου στην εσχάτη ημέρα με αυτές τις προϋποθέσεις που ανέλυσα, βιώνει εικονικά αυτήν την εσχατολογική κοινότητα με τον εξής τρόπο. Στη θεία Ευχαριστία συνάγεται όλος ο διασκορπισμένος λαός του Θεού. Να, λοιπόν, το πρώτο στοιχείο που πραγματώνεται. Σύναξη του λαού του Θεού επί το αυτό. Το

δεύτερο στοιχείο είναι ότι η παρουσία του Χριστού εικονίζεται με την παρουσία του επισκόπου, δηλαδή του κέντρου, γύρω από το οποίο συνάγεται ο λαός του Θεού. Επειδή το κέντρο είναι ο Χριστός και επειδή ο Χριστός είναι η κεφαλή του σώματος, η ανακεφαλαίωση των πάντων η οποία αναφέρεται στον Πατέρα, γι' αυτό και ο επίσκοπος ως εικόνα του Χριστού μ' αυτήν την έννοια είναι ο προεστώς της θείας Ευχαριστίας που αναφέρει στο Θεό, στο θρόνο Του, τα πάντα: «τα σα εκ των σων σοι προσφέρομεν κατά πάντα και δια πάντα». Πραγματοποιεί, δηλαδή, αυτήν την ανακεφαλαίωση όπως την κάνει ο Χριστός. Είναι η εικόνα του εσχατολογικού Χριστού.

Είπαμε ότι ο Χριστός δεν θα έρθει μόνος του, αλλά περιστοιχισμένος από τους Αποστόλους. Ο Άγιος Ιγνάτιος βλέπει την εικόνα των Δώδεκα Αποστόλων κατά τη θεία Ευχαριστία της τοπικής Εκκλησίας στα πρόσωπα των πρεσβυτέρων, οι οποίοι περιστοιχίζουν τον επίσκοπο. Όπως θα ξέρετε - δυστυχώς μέσα σε όλα έχει και αυτό χαθεί και ατονίσει - στην αρχαία Εκκλησία είχαμε το λεγόμενο σύνθρονο. Ο επίσκοπος ήταν στο κέντρο και περιστοιχιζόταν από τους πρεσβυτέρους, οι οποίοι κάθονταν στους θρόνους γύρω του. Είναι καθαρά εσχατολογική εικόνα αυτή. Θα θυμάστε τα λόγια του Χριστού στους Δώδεκα ότι στη Βασιλεία του Θεού «καθήσεσθε επί δώδεκα θρόνους κρίνοντες τας δώδεκα φυλάς του Ισραήλ». Οι Απόστολοι είναι αυτοί που δείχνουν προς τον Χριστό.

Οι πρεσβύτεροι ή μάλλον ο εικονισμός των Αποστόλων στην Εκκλησία δια των πρεσβυτέρων, ο οποίος δεν κράτησε πάρα πολύ - και θα δούμε πώς εξελίχθηκαν ιστορικά τα πράγματα - σημαίνει ακριβώς ότι οι πρεσβύτεροι δείχνουν προς το Χριστό δια της διδασκαλίας των - διότι το βασικό έργο των πρεσβυτέρων στην αρχαία Εκκλησία, ήταν η διδασκαλία και η κατήχηση. Οι πρεσβύτεροι ήταν υπεύθυνοι για την κατήχηση: αυτοί κάνανε συνάξεις και εκήρυτταν. Οι μεγαλύτεροι πατέρες ιεροκήρυκες και ομιλητές που έχουμε μας παρέδωσαν ομιλίες από την περίοδο που ήταν ακόμη πρεσβύτεροι, (ο Χρυσόστομος, ο Ωριγένης κ.ά.). Ενώ οι επίσκοποι μας παραδίδουν με το όνομά τους Λειτουργίες και Αναφορές, δεν έχουμε ποτέ Λειτουργίες με ονόματα πρεσβυτέρων, τούτο βέβαια δεν είναι τυχαίο. Αντιθέτως, έχουμε πολλές ομιλίες πρεσβυτέρων που είναι οι διδάσκαλοι και τούτο ήταν κυρίως το έργο τους, γι' αυτό και τους είχε ανατεθεί το κατηχητικό έργο. Επίσης μετείχαν και στα δικαστικά ζητήματα της Εκκλησίας: μαζί με τον επίσκοπο συγκροτούν το συνέδριο, ήταν οι πάρεδροι της έδρας του επισκόπου.

Αυτό δεν κράτησε πολύ, διότι άρχισε σιγά σιγά ήδη από τον 7^ο αιώνα (έχουμε τις πρώτες μαρτυρίες με τον Κυπριανό), να παίρνει άλλη τροπή στη Δύση, ενώ ακολουθεί λίγο πολύ και η Ανατολή με κάποια σύγχυση. Έτσι συμβαίνει ο επίσκοπος να γίνεται ο κατεξοχήν διάδοχος των Αποστόλων, να ατονεί η έννοια του επισκόπου ως εικόνας του Χριστού και να αντικαθίσταται από την έννοια του επισκόπου ως εικόνας των Αποστόλων. Γίνεται, πλέον, λόγος περί διαδοχής των

αποστόλων. Αν ρωτήσετε τους περισσότερους σήμερα τι είναι ο επίσκοπος και γιατί έχει αυθεντία και εξουσία και ποια είναι η εξουσία του, θα σας απαντήσουν ότι είναι πρωταρχικά ο διάδοχος των Αποστόλων· συνεπώς η πρωταρχική του ευθύνη και η πρωταρχική του εξουσία είναι να διδάσκει. Αλλά ο Άγιος Ιγνάτιος λέγει, σαφώς, ότι ο επίσκοπος δεν διδάσκει, και λέγει ακόμη, να τον υπολογίζετε όταν σιωπά, διότι το κύριο έργο του, σύμφωνα με την εικόνα αυτή του Ιγνατίου, που σας περιέγραψα, είναι η αναφορά της θείας Ευχαριστίας, το να προΐσταται της Ευχαριστιακής συνάξεως. Το να ομιλεί κλπ. είναι και αυτό μέσα στο έργο του, αλλά δεν είναι το κατεξοχήν έργο του. Επαναλαμβάνω ότι αυτά μέσα στην ιστορία υπέστησαν ορισμένες εξελίξεις.

Νομίζω ότι τα πράγματα δεν εκτρέπονται από την Εκκλησιολογία, εάν πει κανείς ότι και το διδακτικό είναι έργο του επισκόπου, αλλά προέχει, και είναι βασικό και αποφασιστικό, το να προΐσταται της θείας Ευχαριστίας· τότε βρισκόμαστε σε μια σωστή κατεύθυνση. Αλλά, εάν πούμε ότι το διδακτικό είναι το πρωταρχικό και το ευχαριστιακό είναι δευτερεύον, όπως αλλοίμονο έχει σχεδόν πλέον καθιερωθεί στην Εκκλησία μας κάτω από δυτική επίδραση, τότε έχουμε εκτροπή. Στη Δύση έγινε κύριο έργο του επισκόπου το διδακτικό μέσα από τη διαδοχή των Αποστόλων και ανατέθηκε στους πρεσβυτέρους ως κύριο έργο η τέλεση της Λειτουργίας. Αν αναζητήσετε έναν ορισμό του ιερέως στη Δύση θα βρείτε ότι είναι αυτός που τελεί την Λειτουργία. Ο επίσκοπος δεν είναι για να κάνει λειτουργίες, είναι για διδασκαλία, για να δογματίζει σε Συνόδους κλπ. Έχουμε, λοιπόν, εκτροπή από την εσχατολογική εικόνα, αυτό θέλω να τονίσω. Η εσχατολογική εικόνα επιβάλλει αυτά που σας περιέγραψα μέχρι τώρα.

Και εισήχθη και ένα τέταρτο στοιχείο στην Εκκλησία με βάση αυτήν την εικόνα. Είναι του Διακόνου ως κρίκου ανάμεσα στους προεστώτες της Ευχαριστίας και του λαού. Ποια είναι αυτή; Διαλεκτική, όπως ξέρετε, θα πει όχι αντιθετική· διαλεκτική θα πει να διακρίνεις ενώνοντας. Οι Διάκονοι αποτελούν στοιχείο, δια του οποίου ο λαός διακρίνεται από τον κλήρο, χωρίς να χωρίζεται από αυτόν. Προσέξτε είναι πάρα πολύ σημαντικό το έργο του Διακόνου. Και είναι κρίμα το ότι έχουμε καταργήσει τους διακόνους, διότι χάσαμε αυτή την εικόνα των εσχάτων. Οι διάκονοι, λοιπόν, είναι αυτοί που μας διασφαλίζουν τη διαλεκτική σχέση μεταξύ κλήρου και λαού. Γι' αυτό και έχουν αυτή την αμφιβαλλόμενη και αμφιρρέπουσα υπόσταση. Είναι κληρικοί ή δεν είναι; Βέβαια, τους κατατάσσουμε στους κληρικούς, αλλά δεν είναι ιερείς. Βεβαίως, δεν προΐστανται, δεν μπορούν να καθήσουν στο σύνθρονο, μπαينوβγαίνουν μεταξύ του λαού και του κλήρου, και αυτή είναι η αποστολή τους να μεταφέρουν από το λαό τα δώρα στον Προεστώτα, να εύχονται μαζί με τον λαό εξ ονόματος του λαού, να αποτελούν τον κρίκο αυτό και τελικά να είναι εκείνοι που μεταφέρουν τα καθαγιασμένα δώρα, το Σώμα και το Αίμα του Χριστού στο λαό. Γι' αυτό και κύριο έργο του διακόνου είναι να κοινωνεί τους πιστούς. Αυτός παίρνει τα δώρα ως άρτο και οίνο, και αυτός πάλι τα μεταφέρει στο

λαό ως Σώμα και Αίμα. Υπάρχει διαμέσου του Διακόνου η δυναμική αυτή σχέση μεταξύ κλήρου και λαού, πολύ σημαντική και απαραίτητη για την κοινότητα της Εκκλησίας.

Συνεπώς, τα βασικά λειτουργήματα της Εκκλησίας που δεν μπορούν να λείψουν με κανένα τρόπο, διότι αλλοιώνεται η εσχατολογική αλήθεια της Εκκλησίας, είναι: ο λαός εν συνάξει με τον Επίσκοπο στο κέντρο, οι Πρεσβύτεροι περί τον Επίσκοπο και οι διάκονοι ως κρίκος συνδεδετικός και συνάμα διακριτικός μεταξύ κλήρου και λαού. «Χωρίς τούτων Εκκλησία ου καλείται» λέγει ο Άγιος Ιγνάτιος. Δεν μπορείς να την ονομάσεις Εκκλησία, όταν δεν έχει αυτά τα συστατικά.

Τελειώνω επανερχόμενος σ' αυτό που είπα πρωτύτερα. Η Εκκλησία έχει και άλλες ανάγκες μέσα στον κόσμο και δεν εξυπηρετείται πλήρως μ' αυτά τα λειτουργήματα και τις δομές. Γι' αυτό έχει και άλλα λειτουργήματα, το διδακτικό λειτουργήμα, το ιεραποστολικό, το ποιμαντικό, δηλαδή η εξομολόγηση, η φιλανθρωπία, τα θεραπευτικά λειτουργήματα, όπως η πνευματική πατρότητα - την οποία διακρίνω από την εξομολόγηση, διότι άλλο είναι η μετάνοια ως μυστήριο, η οποία δεν προϋποθέτει κατ' ανάγκη χάρισμα θεραπευτικό με την έννοια την ψυχολογική- η άσκηση, ο μοναχισμός κ. ά. Όλα αυτά είναι λειτουργήματα, τα οποία χρειάζεται η Εκκλησία. Αλλά προσέξτε τη διαφορά που θέλω να τονίσω. Όλα αυτά τα χρειάζεται η Εκκλησία, εφ' όσον βρίσκεται στην Ιστορία. Δεν είναι λειτουργήματα, τα οποία θα επιζήσουν εσχατολογικά, δεν είναι μέσα στην εσχατολογική, αλλά μέσα στην ιστορική της φύση. Στα Έσχατα δεν θα υπάρχουν ιεροκήρυκες, διότι ποιον να κηρύξουν και να φωτίσουν, εφ' όσον θα έχει κλείσει η περίοδος της ιεραποστολής; Μοναστήρια, που τόσο πολύ τα αγαπούμε όλοι, θα υπάρχουν; Τι να κάνουν πλέον; Θα μου πείτε θα υπάρχουν επίσκοποι, διάκονοι; Ναι. Θα υπάρχουν, όχι βέβαια το ίδιο, γιατί η εικόνα πλέον θα δώσει τη θέση της στο πρωτότυπο. Θα είναι ο Χριστός, οι Απόστολοι, όλα αυτά που εικονίζουν σήμερα οι Επίσκοποι θα γίνουν πλέον η πραγματικότητα, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι εξαφανίζονται τα λειτουργήματα. Είναι συστατικά ουσιαστικά της αιώνιας Βασιλείας του Θεού. Χωρίς αυτά δεν νοείται η Βασιλεία του Θεού. Χωρίς Χριστό περιτοιχισμένο από τους Αποστόλους, χωρίς σύναξη των διασκορπισμένων τέκνων του Θεού επί το αυτό δεν νοείται Βασιλεία. Τα άλλα λειτουργήματα, τα οποία μας είναι απολύτως απαραίτητα σήμερα και τα οποία πρέπει βαθύτατα, βεβαίως, να εκτιμήσουμε ως λειτουργήματα της Εκκλησίας, δεν είναι στοιχεία που εικονίζουν την αιώνια Βασιλεία του Θεού.

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ

Ερ. -Δεν υπήρξε ιστορικό λάθος από την πλευρά της Εκκλησίας που παραχώρησε πρεσβεία τιμής στα πατριαρχεία Κωνσταντινουπόλεως και Ρώμης, δεδομένου ότι αυτά τα πρεσβεία τιμής αποτέλεσαν τις αιχμές εκείνες που δημιούργησαν τις προϋποθέσεις εκείνες ώστε να διασπαστεί η ενότητα της Εκκλησίας που εξασφαλιζονταν μέχρι τότε στο Συνοδικό πλαίσιο της συμμετοχής των ίσων μέχρι

τότε επισκόπων, και μετέβαλλε έτσι την Εκκλησία σε έναν παγκόσμιο οργανισμό; Γιατί σε αρκετούς έτσι παρουσιάζεται σήμερα η Εκκλησία με δύο αρχές: στους καθολικούς με τον Πάπα και στους ορθοδόξους με τον Οικουμενικό Πατριάρχη.

Απ. -Είναι πολύ σοβαρό το ερώτημα που θέτετε, και θα σάς απαντήσω. Τα πατριαρχεία, οι Αυτοκέφαλες Εκκλησίες, όλα αυτά αναπτύχθηκαν ακριβώς ως εκφράσεις της συνοδικότητας της Εκκλησίας, όχι ως θεσμοί πάνω από την Εκκλησία. Αναπτύχθηκαν ως Συνοδικοί θεσμοί σε διάφορες περιοχές. Τι ήταν η Πενταρχία; Ήταν τα πέντε πατριαρχεία σε πέντε διάφορες περιοχές του κόσμου, με Συνόδους που είχαν μια κεφαλή. Και φυσικά όλες οι Αυτοκέφαλες Εκκλησίες το ίδιο είναι. Το καθεστώς βέβαια αυτό διέπεται από το πνεύμα και το γράμμα, θα έλεγα ακόμη, ενός κανόνος της Εκκλησίας, του 34ου των Αποστόλων. Σύμφωνα με τον σημαντικό αυτό κανόνα όλοι οι επίσκοποι ενός τόπου θα πρέπει να αναγνωρίσουν μία κεφαλή να έχουν έναν πρώτο, διότι δεν μπορούν να συνέλθουν σε Σύνοδο χωρίς να έχουν κεφαλή. Άρα, η συνοδικότητα ανέδειξε τα Πρωτεία αυτά. Αλλά ο κανόνας επισημαίνει ακόμη ότι οι επίσκοποι δεν μπορούν να κάνουν τίποτε χωρίς τον πρώτο, αλλά και ο πρώτος τίποτε χωρίς αυτούς. Αυτό είναι το πνεύμα, μέσα στο οποίο ανεπτύχθησαν τα Πατριαρχεία και οι Αυτοκέφαλες Εκκλησίες. Τι συμβαίνει δηλαδή; Έχουμε σε κάθε περιοχή έναν πρώτο. Δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτε χωρίς τον πρώτο, αλλά ούτε αυτός μπορεί να κάνει οτιδήποτε χωρίς Σύνοδο. Εκτροπές μπορεί να έχουμε και από τη μία και από την άλλη πλευρά. Όπως συνόδους που να άγονται και να φέρονται από τον πρώτο ή και το αντίθετο. Αυτά δεν επηρεάζουν την Εκκλησιολογία και το κανονικό Δίκαιο. Ο θεσμός αυτός καθ' εαυτόν είναι σωστός. Τώρα, εάν γίνονται καταχρήσεις του θεσμού; Είναι θέμα που ανάγεται στην ηθική και όχι στην Εκκλησιολογία. Εκκλησιολογικά ο θεσμός είναι ορθός. Με την προϋπόθεση ότι ο πρώτος δεν κάνει τίποτε μόνος χωρίς τη Σύνοδο.

Όλες αυτές οι τοπικές Εκκλησίες, και αυτές μεταξύ τους, αναγνωρίζουν έναν πρώτο. Διότι αν χρειασθεί να συνέλθουν σε Σύνοδο ή να κάνουν κάτι από κοινού θα πρέπει κάποιος να προϊσταται. Και τέτοιος πρώτος αναγνωρίστηκε διαμέσου της Ιστορίας, ο Κωνσταντινουπόλεως στην Ανατολή. Εφ' όσον ο Κωνσταντινουπόλεως κινείται μέσα στο πνεύμα του κανόνα που σας περιέγραψα, δεν υπάρχει κανένα πρόβλημα. Εάν δηλαδή δεν κάνει τίποτα χωρίς να λαμβάνει υπόψη του τους άλλους, και εάν αντίστοιχα οι άλλοι δεν κάνουν τίποτα χωρίς να λαμβάνουν υπόψη αυτόν, κάτι δηλαδή που ν' αφορά σε όλες τις τοπικές Εκκλησίες, τότε τα πάντα είναι εντάξει. Επομένως, το σύστημα εκκλησιολογικά είναι πολύ σωστό και δεν έχουμε παπισμό, διότι ο Πάπας είναι αυτός που έχει δικαίωμα να επέμβει σε οποιαδήποτε τοπική Εκκλησία. Να κάνει, δηλαδή, πράγματα χωρίς να ρωτάει τους άλλους. Ή τους ρωτάει και τελικά αποφασίζει ο ίδιος. Ο Κωνσταντινουπόλεως δεν είναι έτσι. Δεν μπορούσε να πάει να λειτουργήσει ο αείμνηστος Αθηναγόρας, ο οποίος είχε συνυποψήφιο του στην Πατριαρχική εκλογή τον γείτονά του Μητροπολίτη Δέρκων, όταν έγινε Πατριάρχης, ενώ ήθελε να λειτουργήσει στη Μητρόπολη Δέρκων που

είναι δίπλα, γιατί ο Δέρκων δεν του έδινε την άδεια. Και δεν μπορούσε να λειτουργήσει ο Πατριάρχης Αθιναγόρας μέχρι που πέθανε ο Δέρκων. Καταλαβαίνετε πόση διαφορά. Θα μπορούσε ποτέ να αρνηθεί κανείς κάτι τέτοιο στον Πάπα; Τώρα αν από σεβασμό ή οποιοδήποτε άλλο λόγο εκχωρούν οι επίσκοποι το δικαίωμα αυτό στον πρώτο και του επιτρέπουν να λειτουργήσει όπου θέλει, τούτο γίνεται με τη θέλησή τους. Αλλά δεν υπάρχει μέσα στο θεσμό το παπικό στοιχείο. Επομένως, για να απαντήσω στο ερώτημά σας, η ανάπτυξη των πατριαρχείων δεν έβλαψε την Εκκλησιολογία, ούτε οδήγησε στον παπισμό.

Ερ. - *Ήθελα να ρωτήσω αν μπορούμε να πούμε ότι στις μέρες μας υπήρξαν εκτροπές από την ορθή Εκκλησιολογία.*

Απ. - Νομίζω ότι από μόνοι τους οι κανόνες που θέτουμε εδώ μπορούν να ρίξουν φως πάνω στα ιστορικά γεγονότα και να μας οδηγήσουν σε κρίσεις. Δεν χρειάζεται δηλαδή να πω εγώ ποιο ήταν λάθος και ποιο δεν ήταν συγκεκριμένα, όταν θέτω τις αρχές και τις προϋποθέσεις. Είναι, λοιπόν, εμφανές πού γίνεται η εκτροπή και που δεν γίνεται. Ότι υπήρξαν εκτροπές, στα χρόνια μας ιδίως, είναι γεγονός λυπηρό, διότι υπήρξαν νομίζω περισσότερες από κάθε άλλη φορά!

Ερ. - *Στις περιπτώσεις αυτές τι γίνεται;*

Απ. - Στις περιπτώσεις αυτές θα πρέπει το ταχύτερο να επανέλθει η εκκλησιολογική ακρίβεια δια της οδού της οικονομίας. Να επανέλθουμε στο σωστό, κοιτώντας πώς αυτό θα αναταράξει την Εκκλησία λιγότερο, και δεν θα δημιουργήσει μείζονα προβλήματα.

Ερ. - *Και η γνωστή ρήση «Τα εκκλησιαστικά είωθε συµμεταβάλλεσθαι τοις πολιτικοίς»;*

Απ. - Εκεί είναι κάτι συγκεκριμένο. Είχαμε το πρόβλημα της Βουλγαρίας, το πρόβλημα του εάν θα έχουμε Αυτοκέφαλο στην Εκκλησία της Ελλάδος, αυτά «είωθε», «μεταταβάλλεσθαι»! Η εσχατολογική εικόνα δεν συµμεταβάλλεται ακολουθώντας τις πολιτικές ή όποιες άλλες αλλαγές. Αν κάτι τέτοιο ισχύει, τότε η Εκκλησία έχει χάσει τον προσανατολισμό της, έχει πλήρως εκκοσμικευθεί.

2. Σχόλια στη Δυτική Εκκλησιολογία

A. Η διαλεκτική του «ενός» και των «πολλών»: Πρωτεριότητα της παγκόσμιας Εκκλησίας

Θα κάνουμε λόγο για την Εκκλησιολογία της δυτικής θεολογίας συσχετίζοντάς την με τις βασικές αρχές που χαρακτηρίζουν την νοοτροπία της. Μία πρώτη χαρακτηριστική αρχή της δυτικής θεολογίας είναι η προτεραιότητα της ουσίας. Προτεραιότητα της ουσίας σημαίνει προτεραιότητα της αντικειμενικής, της γενικής πραγματικότητας. Η ουσία έχει το χαρακτηριστικό: από το ένα μέρος να είναι

αντικειμενική, και στην περίπτωση αυτή προηγείται του προσώπου, ενώ απ' το άλλο μέρος να θεωρείται γενική και το πρόσωπο να είναι ειδικό ως ιδιαίτερο. Ας πάρουμε το παράδειγμα της ανθρωπίνης φύσεως και συγκεκριμένων ανθρώπων. Τα πρόσωπα, οι υποστάσεις, είναι ο Γιάννης, ο Γιώργος, ο Κώστας. Η φύση τους είναι η ανθρωπίνη φύση, που δείχνει πάντοτε σε κάτι γενικό. Τα πρόσωπα δείχνουν προς κάτι το ειδικό. Επιπλέον, η φύση δείχνει πάντοτε προς την ενότητα, ενώ τα πρόσωπα δείχνουν προς την πολλαπλότητα, και τη διαφορά. Ένα μονάχα πρόσωπο δεν υφίσταται ως πρόσωπο. Δεν μπορείς να έχεις ένα πρόσωπο. Αντιθέτως, μία φύση είναι μία φύση, μία ουσία είναι μία ουσία. Έτσι όταν έχουμε προτεραιότητα στην ουσία και στη φύση, δημιουργείται προτεραιότητα και στην ενότητα έναντι της πολλαπλότητας. Το πρόβλημα του ενός και των πολλών είναι από τα βασικά προβλήματα και της φιλοσοφίας και της θεολογίας αλλά και της εκκλησιολογίας και με επιπτώσεις υπαρξιακές. Πρόκειται για ένα σοβαρό πρόβλημα.

Αρχίζουμε την ανάλυσή του απ' την αρχαία Ελληνική φιλοσοφία, γιατί εκεί είναι ριζωμένη η σκέψη μας. Όταν λέμε η σκέψη «μας» δεν εννοούμε μόνο των Ελλήνων, αλλά όλων τουλάχιστον των Ευρωπαίων, των Δυτικών στους οποίους υπαγόμαστε και εμείς ως Έλληνες, ως απόγονοι της κλασσικής σκέψεως. Λοιπόν, στον αρχαίο Ελληνισμό, το Εν πάντοτε προηγείται των πολλών. Είναι χαρακτηριστικό ότι από τον Ηράκλειτο που είναι από τους πρώτους που διαμορφώνουν την αρχαία Ελληνική σκέψη, ως τον Παρμενίδη και όλους τους Προσωκρατικούς, τονίζεται το Εν. Όλος ο κόσμος αποτελεί ενότητα. Αλλά, αυτή η ενότητα δεν έπεται, αλλά προηγείται. Το Εν είναι αυτό κατέχει την αρχή, και η πολλαπλότητα θα πρέπει να συμβιβαστεί με το Εν για να υπάρξει σωστά. Αυτή είναι η έννοια του «ξυνού λόγου» στον Ηράκλειτο, αυτή είναι η έννοια που με πολύ τραγικές συνέπειες εκφράζεται στην αρχαία τραγωδία και στον Πλάτωνα όταν λέει ότι: «Πρόσεξε εσύ το επιμέρους υπάρχουν γιατί υπάρχει το όλο και το Εν και πρέπει να συμμορφώνεσαι με το όλο». Η αρχαιοελληνική σκέψη δίνει προτεραιότητα, λοιπόν, στο Εν που με τις απορροές του Νεοπλατωνισμού γίνεται πολλά. Και τα πολλά, συνεπώς, όχι μόνο είναι δευτερεύοντα ως προς το Εν αλλά είναι και μια μορφή καταρρεύσεως, χειροτερεύσεως του Ενός. Και γι' αυτό κατόπιν σ' όλη την Νεοπλατωνική σωτηριολογία, θα πρέπει μέσω της ψυχής ο άνθρωπος, να ενώσει πάλι τα πολλά και να τα επαναφέρει στο Ένα. Έτσι μόνο ολοκληρώνεται ο κύκλος της σωτηρίας, με τη συγκέντρωση των πολλών στο Ένα. Τα πολλά, η πολλαπλότητα λοιπόν είναι και δευτερεύουσα, δευτερογενής και πτωτική του Ενός. Αυτά στην αρχαία Ελληνική φιλοσοφία.

Στην Δυτική θεολογία, δυστυχώς, επειδή η ρίζα της Δυτικής θεολογίας σ' αυτή την θεωρητική της μορφή είναι ο Αυγουστίνος που επηρεάζεται από τον Νεοπλατωνισμό, αυτό το σχήμα, αυτό το σύστημα της προτάξεως του Ενός έναντι των πολλών, μεταφέρεται και στην Τριαδική θεολογία και κατά συνέπεια προτάσσεται, όπως είπαμε, η ουσία έναντι των θείων Προσώπων. Επειδή, ακριβώς,

αυτό το είδος της σκέψεως επικρατεί και καθορίζει τη Δυτική θεολογία, γι' αυτό μεταφέρεται αυτή η νοοτροπία, αυτός ο τρόπος σκέψεως και στην Εκκλησιολογία. Κι εκεί θα δούμε αναλυτικά τις επιπτώσεις που σηματοδοτεί.

Τώρα θα ξεκινήσουμε από μια βασική αρχή. Η Εκκλησία είναι μία. Είναι μια εκκλησιολογική αρχή την οποία όλοι δεχόμαστε. Αλλά συγχρόνως η Εκκλησία είναι πολλές Εκκλησίες. Τι προηγείται λογικά και θεολογικά, δηλαδή αξιολογικά; Ποια είναι η πραγματική Εκκλησία; Η μία ή οι πολλές Εκκλησίες;

Η Δυτική θεολογία σαφώς πήρε τη θέση ότι η μία Εκκλησία σ' όλο τον κόσμο, η παγκόσμιος Εκκλησία, η οικουμενική Εκκλησία προηγείται λογικά. Οι επιμέρους τοπικές Εκκλησίες έπονται και πρέπει να συμμορφώνονται με τη μία Εκκλησία. Αυτό έλαβε πιο συγκεκριμένη μορφή στη Δυτική Εκκλησιολογία κι έφτασε στο σημείο να θεωρείται η παγκόσμιος Εκκλησία, η οικουμενική, ως μία Εκκλησία ανά τον κόσμο, ως κάτι που έχει τη δική του δομή, τη δική του ύπαρξη υπεράνω, ακριβώς, από τις τοπικές Εκκλησίες. Είναι γνωστή αυτή η δομή. Εκφράζεται ακριβώς από το λειτούργημα του πάπα, ο οποίος δεν είναι απλώς ένας επίσκοπος μιας τοπικής Εκκλησίας, αλλά είναι ένας οικουμενικός επίσκοπος. Επίσκοπος, κεφαλή ολοκλήρου της Εκκλησίας, της μιας κατά την οικουμένη Εκκλησίας. Ο J. Ratzinger μαζί με τον Rahner εξέδωσαν ένα βιβλίο προ ετών όπου η διάκριση που κάνει ο Rahner, και η οποία είναι πάρα πολύ λεπτή και βαθιά, μεταξύ ουσίας και υπάρξεως της Εκκλησίας, υπονοεί ακριβώς ότι η ουσία της Εκκλησίας, βρίσκεται στην οικουμενική Εκκλησία, η οποία υπάρχει με τη μορφή των επιμέρους Εκκλησιών.

Αλλά το ερώτημα είναι: μήπως, όπως στην Τριαδική θεολογία προηγείται η ουσία των προσώπων, έτσι και στην Εκκλησιολογία αντίστοιχα, προηγείται η μια οικουμενική Εκκλησία των επιμέρους τοπικών Εκκλησιών; Η απάντηση της Δυτικής θεολογίας στο ερώτημα αυτό είναι καταφατική. Και ο Rahner ακόμη, ο οποίος επιχειρεί να κάνει μερικά βήματα μπρος με τη διάκριση που κάνει μεταξύ ουσίας και υπάρξεως της Εκκλησίας, προσπαθεί να πει ότι η μία Εκκλησία, για να υπάρχει θα πρέπει οπωσδήποτε να έχει τις τοπικές Εκκλησίες, δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς τις τοπικές Εκκλησίες. Παρόλα αυτά, λογικά προηγείται η μία παγκόσμια Εκκλησία. Η λογική αυτή προτεραιότητα στην Εκκλησιολογία πήρε συγκεκριμένη μορφή κυρίως στην Α΄ Σύνοδο του Βατικανού, με το αλάθητο του πάπα και με την αρχή ότι όλοι οι επίσκοποι θα πρέπει να συμφωνούν με τον πάπα. Αυτό δεν είναι νομικό θέμα. Οι ρίζες του είναι ακριβώς μέσα στην αρχή της προτάξεως του Ενός και της ουσίας έναντι των πολλών και των επιμέρους. Πρέπει να πηγαίνουμε βαθιά στη θεολογία, όχι επιπόλαια, όπως τα βλέπουμε εκ πρώτης όψεως. Τελικά, όλα οδηγούν σε κοινές, σε βαθιές ρίζες.

Την εκκλησιολογία αυτή της προτάξεως του Ενός έναντι των πολλών και της ουσίας έναντι των επιμέρους, που επισημοποιεί η Α΄ Σύνοδος του Βατικανού, κατά κάποιο τρόπο την τροποποίησε η Β΄ Σύνοδος του Βατικανού. Κι εδώ βρισκόμαστε σήμερα

στο κρίσιμο σημείο. Η Β΄ Σύνοδος του Βατικανού, διαφοροποιήθηκε ή όχι ως προς το σημείο αυτό της προτεραιότητας της οικουμενικής Εκκλησίας από την Α΄ Σύνοδο; Όλα κρέμονται απ' αυτό, διότι αν η Ρωμαιοκαθολική θεολογία φτάσει στο σημείο να δεχθεί ότι οι τοπικές Εκκλησίες δεν έπονται της μιας οικουμενικής Εκκλησίας, τότε αυτομάτως θα φτάσει στο συμπέρασμα ότι και ο πάπας δεν προηγείται των επισκόπων, αλλά είναι κι' αυτός ένας επίσκοπος και οι τοπικές Εκκλησίες που εκφράζονται με τους τοπικούς επισκόπους, είναι εξίσου καθοριστικές για την ενότητα της Εκκλησίας. Δηλαδή, η πολλότητα των Εκκλησιών είναι καθοριστική για την ενότητα, και όχι η ενότητα καθοριστική για την πολλότητα ή μάλλον ότι τα δύο πρέπει να συμπίπτουν κατά κάποιο τρόπο. Η Δύση, λοιπόν, βρίσκεται μετέωρη στην εκκλησιολογία, στο κρίσιμο αυτό σημείο.

Όλοι οι μελετητές της Β΄ Συνόδου του Βατικανού βλέπουν ότι αυτή δεν διόρθωσε την Α΄ Σύνοδο, αλλά εισήγαγε μια νέα Εκκλησιολογία, η οποία πρέπει τώρα να συμβιβαστεί με την εκκλησιολογία της Α΄ Βατικανής. Αυτή η νέα Εκκλησιολογία δίνει καθολικότητα στην τοπική Εκκλησία, κι εκεί είναι το καίριο πρόβλημα. Μέχρι τότε η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία ταύτιζε την καθολική Εκκλησία με την οικουμενική. Με την επίδραση Ορθόδοξων θεολόγων στη Δύση άρχισε η Δυτική θεολογία να αναγνωρίζει ότι είναι καθολική και πλήρης κάθε τοπική Εκκλησία υπό τον επίσκοπο. Κι αυτό ενσωματώθηκε στη Β΄ Σύνοδο του Βατικανού. Αλλά η καθολικότητα της τοπικής Εκκλησίας συγκρούεται με την καθολικότητα της οικουμενικής και, συνεπώς, εδώ έχουμε πάλι το πρόβλημα της προτεραιότητας του Ενός ή των πολλών και την ανάγκη να βρούμε διέξοδο σ' αυτό το πρόβλημα.

Εάν μελετήσει κανείς προσεκτικά σήμερα την Ρωμαιοκαθολική θεολογία, θα δει ότι βρίσκεται σε αμηχανία. Από την ώρα που άφησε να μπει αυτό το Ορθόδοξο ρεύμα μέσα της, δημιουργήθηκαν νέες δυνατότητες προσεγγίσεως με την Ορθοδοξία στην Εκκλησιολογία. Οι δυνατότητες αυτές είναι πάρα πολύ σημαντικές. Από την άλλη μεριά δημιουργήθηκαν διλήμματα στη Ρωμαιοκαθολική θεολογία, τα οποία σήμερα είναι διάσπαρτα στους Ρωμαιοκαθολικούς θεολόγους. Ή θα πάνε προς αυτή την γραμμή που η Ορθοδοξία κατά κάποιο τρόπο εισήγαγε, ν' αναγνωρίσουν δηλαδή την καθολικότητα της τοπικής Εκκλησίας με όλες τις συνέπειες που έχει κυρίως για το πρωτείο του πάπα, ή θα πάνε προς την κατεύθυνση της επανόδου στην Α΄ Σύνοδο του Βατικανού, όπου θα τονισθούν και πάλι οι εξουσίες του πάπα έναντι των τοπικών επισκόπων. Από αυτό το δίλημμα υποφέρει σήμερα η Ρωμαιοκαθολική θεολογία και Εκκλησία. Γίνονται προσπάθειες από την Ρωμαϊκή Curia, να νομοθετηθεί με έναν νόμο -που τον ονόμασαν *Lex fontamentalis*-, η εξουσία του πάπα έναντι των επισκόπων. Οι αντιδράσεις που υπήρξαν μέσα στη Ρωμαιοκαθολική οικογένεια, ήταν πράγματι εντυπωσιακές. Πολλοί διαβλέπουν, και ο LOSKY ήδη το είχε επισημάνει, συνέπειες του Filioque πάνω στην Εκκλησιολογία κυρίως λόγω του ότι το Filioque με την πρόταξη της ουσίας έναντι του προσώπου, προτάσσει την ενότητα της φύσεως. Ο LOSKY κάνει ένα σχήμα μεταξύ Χριστολογίας

και Πνευματολογίας. Προτάσσει την Χριστολογία έναντι της Πνευματολογίας και ταυτίζει την Πνευματολογία με το πρόσωπο και την Χριστολογία με τη φύση. Είναι ένα σχήμα που θέλει πολλή συζήτηση αλλά έχει μέσα του και πολλές αλήθειες. Θα προχωρήσουμε σ' όλες τις συνέπειες στα επόμενα μαθήματα. Εδώ θέσαμε τη βάση ότι, ακριβώς, όλη αυτή η ιστορία της προτεραιότητας της ουσίας έναντι του προσώπου, την οποία συνδέουμε και με την Τριαδική θεολογία και με το Filioque ειδικά, έχει άμεσες συνέπειες για την εκκλησιολογία.

B. Το πρόβλημα της προτεραιότητας ανάμεσα στη Χριστολογία και Πνευματολογία. Εκκλησιολογικές επιπτώσεις

Στη Δυτική θεολογία, παρατηρείται μια τάση να υπερτονισθεί η Χριστολογία εις βάρος της Πνευματολογίας, και αυτό, βέβαια, επιδρά στην εκκλησιολογία. Η προτίμηση αυτή οφείλεται στο ότι η Χριστολογία, ασχολείται κυρίως με ιστορικές πραγματικότητες, με την Ενσάρκωση, με τη Ζωή του Χριστού κλπ. Και η Δυτική σκέψη έχει την τάση, όπως είπαμε, να ενδιαφέρεται για την Ιστορία. Το Άγιον Πνεύμα, η Πνευματολογία από το άλλο μέρος είναι το αντίθετο. Ο ρόλος του Αγίου Πνεύματος στην οικονομία είναι ν' απελευθερώνει τον Υιό από τα δεσμά της Ιστορίας. Διότι ο Υιός σαρκούμενος, λαμβάνει επάνω του, όλες τις συνέπειες της πτώσεως του ανθρώπου. Γίνεται Αδάμ και μπαίνει λοιπόν μέσα στην Ιστορία με όλη της την αρνητική έννοια που έδωσε η πτώση. Μπαίνει μέσα στην Ιστορία του χρόνου, του χώρου γεννάται ο Υιός του Θεού στη Ναζαρέτ της Παλαιστίνης, γεννάται επί Καίσαρος Αυγούστου σ' ορισμένο χρόνο. Σταυρώνεται επί Ποντίου Πιλάτου, δηλαδή προσλαμβάνει την ιστορία ακριβώς όπως τη ζούμε εμείς, και γίνεται μέρος αυτής της ιστορίας.

Αλλά η ιστορία όπως τη ζούμε εμείς έχει αρνητικές υπαρξιακές επιπτώσεις, διότι έχει μέσα της το θάνατο. Η ιστορία η δική μου λόγου χάρη, όπως τη ζω έχει μέσα της το γεγονός ότι κάποτε δεν ήμουν, ότι ζούσε ο πατέρας μου ο οποίος τώρα δεν ζει, ότι εγώ δεν θα ζω ύστερα από τόσα χρόνια. Ο θάνατος είναι συνυφασμένος με την ιστορική ύπαρξη, με το χρόνο. Συνεπώς και ο Υιός μπαίνει μέσα σ' αυτή την κατάσταση σαρκούμενος.

Το Πνεύμα δεν σαρκούται, ούτε και ο Πατήρ βέβαια σαρκούται. Ο Πατήρ δεν κάνει τίποτα άλλο απ' το να ευδοκεί. Επειδή Αυτός είναι η πηγή παντός δώρου του Θεού. Όπως λέμε «Πατήρ των Φώτων», όπως αναφέρεται στην οπισθάμβωνο ευχή (την οποία κακώς οι ιερείς λένε μπροστά στην εικόνα του Χριστού. Η ευχή απευθύνεται προς τον Πατέρα. Τα πρόσωπα δεν πρέπει να τα συγχέουμε, είναι λάθος δογματικό. «Εκ σου του Πατρός των φώτων»). Ο Πατήρ, λοιπόν, έχει αυτό το ρόλο. Ευδοκεί να γίνει η Ενσάρκωση και να έρθει το Πνεύμα. Ο Υιός είναι που σαρκούται. Το Πνεύμα δεν σαρκούται, άρα δεν υφίσταται τις συνέπειες της Ιστορίας που περιέχει την πτώση και το θάνατο. Αλλά έχει όμως έναν ρόλο κι αυτό. Δεν είναι απλώς ότι δεν σαρκούται, είναι ακριβώς Αυτό, το οποίο συμπαρίσταται διαρκώς στον Υιό σ' όλη

την περίοδο της Ενσαρκώσεως, για να Τον απελευθερώνει από τις αρνητικές συνέπειες της Ενσαρκώσεως.

Εδώ έχουμε ένα πάρα πολύ σημαντικό πράγμα το οποίο το ξεχνούμε διαρκώς οι Ορθόδοξοι. Ο Υιός αναλαμβάνοντας σάρκα, ανέλαβε και το θάνατο ως μέρος της Ιστορίας και σταυρώνεται και υφίσταται τον πόνο του Σταυρού και το θάνατο αλλά τελικά δεν θανατούται, δεν νικάται απ' το θάνατο, τον υπερβαίνει με την Ανάσταση. Πολλοί ξεχνούν ότι η Ανάσταση του Χριστού έγινε δια του Αγίου Πνεύματος. Ο Πατήρ ανιστά τον Υιό δια του Αγίου Πνεύματος. Επικράτησε αντ' αυτού η ιδέα ότι η θεία φύση του Χριστού κατά κάποιο τρόπο νικάει τον θάνατο. Αυτό δεν είναι σωστό ούτε βιβλικά, διότι έχουμε σαφείς μαρτυρίες ότι ο Πατήρ δια του Πνεύματος ανιστά τον Υιό, αλλά δεν είναι ούτε και από άποψη πατερικής σκέψεως, σωστό διότι οι φύσεις δεν ενεργούν μόνες τους. Αυτές ήταν ιδέες του πάπα Λέντος του Α΄ που εισήγαγε στην Δ΄ Οικουμενική Σύνοδο, τη λεγομένη «η αντίδοση των ιδιωμάτων των φύσεων», αλλά ο Κύριλλος επέμενε περισσότερο στην υποστατική ένωση. Είναι θέμα προσώπου ότι γίνεται στη Χριστολογία και δεν είναι θέμα φύσεων απλώς.

Να μην ξεχάσουμε, λοιπόν, ότι το Πνεύμα έχει σπουδαίο έργο στην Χριστολογία να επιτελέσει. Και το έργο που επιτελεί είναι ακριβώς να βρίσκεται μαζί με τον Υιό μέσα σ' αυτήν την περιπέτεια της Σαρκώσεως. Έτσι, Του συμπαρίσταται στην έρημο όταν πάει να νηστέψει, Του συμπαρίσταται στη Γεσθημανή που πρόκειται ν' αποφασίσει. Δεν είναι τυχαίο το ότι το Πνεύμα Τον ακολουθεί σ' όλα αυτά. Ο μεγάλος ρόλος που επιτελεί το Πνεύμα είναι ο ρόλος, ακριβώς, του ανοίγματος της Ιστορίας προς τα έσχατα, της απελευθέρωσης της Ιστορίας απ' τα όρια του κτιστού. Και γι' αυτό το Πνεύμα συνδέεται και με τη Θέωση ως τελείωση του κτιστού. Όταν υπερβαίνονται τα όρια του κτιστού και ο θάνατος, τότε το Πνεύμα είναι Αυτό που είναι παρόν και διαδραματίζει κύριο ρόλο.

Επειδή, όμως, το Πνεύμα δεν συνδέεται με την Ιστορία, δηλαδή, δεν οδηγεί το Χριστό στην υποταγή στην Ιστορία, αλλά προκαλεί την απελευθέρωσή Του απ' αυτήν, γι' αυτό όταν έχει κανείς ιστοριοκρατικές τάσεις όπως ενίοτε έχουν οι Δυτικοί, αφού τα βλέπουν όλα μονοδιάστατα με το πρίσμα της Ιστορίας, τότε στη Χριστολογία βρίσκουν κάτι που τους ενδιαφέρει περισσότερο. Και γι' αυτό ανέπτυξαν την Πνευματολογία εκ των υστέρων, ή μάλλον όταν ανέπτυξαν την Πνευματολογία δεν τη συνέδεσαν οργανικά με την Χριστολογία. Μια από τις βασικές συνέπειες που είχε αυτό στην Εκκλησιολογία είναι ότι είδαν την Εκκλησία σαν μια ιστορική πραγματικότητα, το σώμα του Χριστού, στο οποίο, όμως, ο ρόλος του Αγίου Πνεύματος ήταν ρόλος διακοσμητικός κατά κάποιο τρόπο. Χτίζουμε δηλαδή το οικοδόμημα της Εκκλησίας με Χριστολογικό υλικό - σώμα του Χριστού, ιστορική κοινωνία που έχει δεδομένη την ιστορική της μορφή από το παρελθόν - και μετά μέσα εκεί βάζουμε το Άγιο Πνεύμα να ενεργεί. Δεν θέτουμε το Άγιο Πνεύμα στα θεμέλια της Εκκλησίας, θεωρώντας ότι Αυτό κτίζει την Εκκλησία. Αυτό είναι

μέσα στη βάση της Εκκλησίας. Έτσι έχουμε μια απόκλιση και προτίμηση στη Δυτική θεολογία πάντοτε προς τη Χριστολογία και ενίοτε προς τον Χριστομονισμό, να τονίζουμε δηλαδή μόνο το Χριστό, και να λησμονούμε το Άγιον Πνεύμα.

Σ' αυτήν την κατάσταση αντέδρασαν οι Ορθόδοξοι θεολόγοι. Το σημείο αυτό επεσήμαναν, κυρίως, τον περασμένο αιώνα στη Ρωσία, οι Σλαβόφιλοι με τον Α. Κhomiakov. Έφτασαν όμως στο άλλο άκρο τώρα να θεωρήσουν ως Ορθόδοξο και ως αντιδυτικό το να βλέπεις την Εκκλησία σαν κοινωνία του Αγίου Πνεύματος βασικά κι όχι σαν σώμα του ιστορικού Χριστού. Κι' αυτό δημιουργεί αμέσως την αντίθεση, που είναι πολύ σοβαρή και τη ζούμε αρκετά σήμερα οι Ορθόδοξοι, την αντίθεση μεταξύ των χαρισματούχων που έχουν το Πνεύμα και των κοινών ιστορικών διαδόχων των επισκόπων που έχουν την αποστολική διαδοχή. Και ακούει κανείς να λένε ότι με τα ιστορικά θεσμικά πλαίσια το Άγιον Πνεύμα τι σχέση έχει μαζί τους; Τούτο είναι αποτέλεσμα ακριβώς αυτού του υπερτονισμού της Πνευματολογίας. Πολλοί μάλιστα λένε σήμερα, ότι η Εκκλησία στην ουσία της είναι η κοινωνία των χαρισματούχων. Οι άλλοι όλοι δηλαδή οι απλοί Χριστιανοί τι είναι; Δεν είναι Εκκλησία; Το Πνεύμα δεν έχει καμιά σχέση μ' αυτούς; Το Βάπτισμα λένε δεν δίνει το Πνεύμα! Πώς δεν δίνει το Βάπτισμα το Πνεύμα, εφ' όσον τα μυστήρια δίνουν το Πνεύμα;

Εμείς οι Ορθόδοξοι σε αντίθεση με τη Δύση, πήραμε πολλές φορές την Εκκλησιολογία από την ιστορική της βάση και την τοποθετήσαμε στην Πνευματολογική βάση. Και οι πρώτοι διδάξαντες αυτής της υποθέσεως είναι οι Σλαβόφιλοι στη Ρωσία με τον Α. Κhomiakov.

Ο Florovsky αντιτάχθηκε στη θέση του Α. Κhomiakov αλλά αυτός τόνησε πολύ το άλλο άκρο, κι έκανε την Εκκλησιολογία κεφάλαιο της Χριστολογίας απλώς. Ο Florovsky, λοιπόν, αντιδρώντας στον Κhomiakov και κατακρίνοντάς τον, πολύ δίκαια άλλωστε, ότι με το να κάνει την Εκκλησία κοινωνία του Πνεύματος, δίνει κοινωνιολογική έννοια της Εκκλησίας και υποτιμά την ιστορία, πέφτει στη δυτική παγίδα κατά κάποιο τρόπο. Άλλοι πάλι τόνισαν πολύ, αντιδρώντας στον Florovsky, την Πνευματολογία στην Εκκλησιολογία όπως ο Losky, ο Νησιώτης, ο Bobrinskoy κ.α. Αλλά παραμένει πάντοτε δυτικό φαινόμενο ο τονισμός της Χριστολογίας.

Επομένως όταν λέμε Δυτική θεολογία πρέπει να έχουμε πάντα υπ' όψιν, ότι μαζί και λόγω του υπερτονισμού της Ιστορίας, έχουμε τον υπερτονισμό της Χριστολογίας σε βάρος της Πνευματολογίας. Η Πνευματολογία έχει ενίοτε ένα ρόλο δευτερεύοντα και διακοσμητικό. Στους Ρωμαιοθολικούς φαίνεται αυτό στην Εκκλησιολογία τους, με το ότι τονίζουν πολύ και την ιστορική διαδοχή και τα ιστορικά προνόμια της ιεραρχίας. Και όλη τους η Εκκλησιολογία, η παπική, γύρω από την ιδέα του Πάπα, δικαιολογείται ακριβώς με το επιχείρημα των ιστορικών προνομίων. Θεωρούν ότι ο Πάπας έχει ιστορική διαδοχή που φθάνει στον Άγιο Πέτρο, τους ενδιαφέρει πολύ αυτό. Αν αποδείξουν την ιστορική διαδοχή, τον ιστορικό κρίκο, τότε γι' αυτούς είναι

πειστικό πλέον το Εκκλησιολογικό επιχείρημα. Τούτο από την ορθόδοξη άποψη δεν αρκεί. Κι αν αποδειχθεί - που δεν αποδεικνύεται - πάλι δεν αρκεί διότι για μας η Εκκλησία δεν είναι απλώς μια κοινωνία που διαιώνίζει στο χρόνο ιστορικά, αλλά το χαρισματικό στοιχείο εισέρχεται μέσα στα θεμέλια και τους θεσμούς της Εκκλησίας. Συνεπώς, στη σχέση μας με τη Δυτική θεολογία, έχουμε και πρέπει να έχουμε κατά νου το πρόβλημα πάντοτε αυτό: Πώς θα συνθέσουμε σωστά την Χριστολογία με την Πνευματολογία στην Εκκλησιολογία;

Η Δυτική θεολογία, δίνοντας προτεραιότητα στην Χριστολογία, δημιούργησε την εξής κατάσταση ως προς την Εκκλησία: η Εκκλησία έγινε βασικά το Σώμα του Χριστού για τους Ρωμαιοκαθολικούς. Για τους Προτεστάντες έγινε μια κοινότητα η οποία ακολουθεί το Χριστό και τη διδασκαλία Του και ακούει το Λόγο Του, το Ευαγγέλιο. Έτσι δημιουργείται μεταξύ Χριστού και Εκκλησίας μια σχέση θα έλεγε κανείς αποστάσεως. Η κεφαλή και το σώμα δεν συμπίπτουν, δεν ενώνονται πλήρως, διότι δεν μπαίνει το Άγιο Πνεύμα από την πρώτη στιγμή να δημιουργήσει την κοινωνία που ελευθερώνει τα όντα από τα όρια του ατόμου.

Το Άγιο Πνεύμα δημιουργεί πρόσωπα, δημιουργεί κοινωνία. Όταν βάλουμε την Πνευματολογία στη βάση της Χριστολογίας, τότε δεν έχουμε το Χριστό πρώτα και μια ομάδα που Τον ακολουθεί από πίσω, αλλά έχουμε το Χριστό ως ένα πρόσωπο που περιλαμβάνει και όλους εμάς μέσα Του. Η Εκκλησία λοιπόν, γίνεται μ' αυτόν τον τρόπο, μια κοινότητα που έχει την ταυτότητά της όχι στον εαυτό της αλλά στον ίδιο το Χριστό, διότι είναι τόσο ενωμένη με το Χριστό ώστε δεν μπορεί να γίνει λόγος για το είναι της, χωρίς αναφορά στο Χριστό. Έτσι λόγου χάρη κάνουμε λόγο οι Ορθόδοξοι για την αγιότητα της Εκκλησίας, ότι ανήκει στην ίδια τη φύση, στο είναι της Εκκλησίας. Γιατί; Από που αντλεί την αγιότητα η Εκκλησία; Την απάντηση τη δίνουμε στη Θεία Λειτουργία κάθε φορά που λέμε «Τα άγια τοις αγίοις: Εις άγιος εις Κύριος Ιησούς Χριστός». Οι άγιοι στους οποίους δίνονται τα άγια είναι τα μέλη της κοινότητας. Τα μέλη της κοινότητας είναι αμαρτωλά. Εν τούτοις καλούνται άγια και έχοντας συνείδηση ότι δεν είναι αυτά καθαυτά άγια, ανταποκρίνονται και λένε: «Εις Άγιος».

Εάν το είναι, η ταυτότητα της Εκκλησίας, η Εκκλησιολογία, συνίσταται στην κοινότητα αυτή καθ' εαυτή, σε αντιπαραβολή με το Χριστό, τότε θα ήταν σκάνδαλο να πούμε ότι η Εκκλησία είναι αγία. Και στην οικουμενική κίνηση σήμερα έχουμε διαρκώς αυτό το πρόβλημα. Οι Προτεστάντες εξανίστανται, το θεωρούν βλασφημία να λέμε ότι η Εκκλησία είναι αγία, και πάντα προτάσσουν αυτή τη θέση: Είστε με καλά σας; Πώς είναι αγία, δεν βλέπετε την αμαρτία που επικρατεί;

Τώρα οι Ορθόδοξοι τείνουν λανθασμένα σε μια Πνευματολογία που ενεργεί σε βάρος της Χριστολογίας. Υποστηρίζουν ότι οι λίγοι άγιοι, οι χαρισματούχοι, αυτοί είναι η Εκκλησία. Άρα όταν λέμε ότι η Εκκλησία είναι αγία εννοούμε τους αγίους. Όχι, δεν είναι αυτή η απάντηση που δίνει η λειτουργία τουλάχιστον. Στη λειτουργία,

όταν λέμε «Τα άγια τοις αγίοις», η απάντηση δεν είναι ορισμένοι άγιοι, άρα αυτοί οι ορισμένοι δίνουν τον τόνο της αγιότητας. Τον τόνο της αγιότητας τον δίνει ο Χριστός. «Είς ο άγιος», δεύτερος δεν υπάρχει. Και όλοι οι άγιοι μαζί αν μπουν μπροστά στο Χριστό είναι αμαρτωλοί.

Άρα η απάντηση στους Προτεστάντες, που λένε: «δεν βλέπετε, Πώς λέτε την Εκκλησία αγία που έχει τόση αμαρτωλότητα»; δεν είναι έχουμε τους αγίους μας, εκεί στηρίζουμε τη θέση ότι η Εκκλησία, το είναι της, το εγώ της Εκκλησίας, είναι ο Χριστός. Όπως λέει ο Χρυσόστομος, είναι τόσο στενή και αδιάρρηκτη η ένωση κεφαλής και σώματος, ώστε αν και επ' ελάχιστον και κατ' επίνοια κάνει κανείς τη διάκριση κινδυνεύει να οδηγήσει το σώμα σε θάνατο. Διότι αυτό που δίνει ζωή στο σώμα είναι η κεφαλή. Και η ενότητα με την κεφαλή είναι αυτή η οποία εξασφαλίζει την ζωή και την αγιότητα.

Συνεπώς οι δυτικοί μας βάζουν σε παγίδες διαρκώς. Και όλα εξαρτώνται απ' την σωστή σχέση που θα δώσουμε στη Χριστολογία και στην Πνευματολογία. Προς Θεού να μην αποχωρίσουμε αυτά τα δύο. Διότι και στη Δύση αποχωρίστηκαν. Και πολλές φορές θυμίζει καθαρή Δύση αυτή η ιδέα των ολίγων και χαρισματούχων. Αν ψάξουμε στην Ιστορία, στον Μεσαίωνα θα δούμε ακριβώς αυτή την ιδέα στη Δύση. Την ιδέα ότι το Άγιο Πνεύμα έχει στην ιστορία αυτό το σκοπό. Να παίρνει μερικούς ν' ασχολείται μ' αυτούς και τους άλλους όλους στο Χριστό, στην ιστορία. Επομένως, Πνευματολογία είναι για τους Αγίους, ο λόγος περί των αγίων και η Χριστολογία είναι ο λόγος περί της ιστορίας, αυτού του γενικού, του κυρίου κορμού, μέσα στον οποίο κινείται η Εκκλησία.

Λοιπόν, αν θεωρήσουμε την Πνευματολογία στη σωστή της σχέση με την Χριστολογία εμείς οι Ορθόδοξοι, τότε θα πρέπει να ξεχάσουμε όλες αυτές τις ιδέες περί μιας ελίτ αγίων, πνευματοφόρων. Η Πνευματολογία συνδεδεμένη οργανικά με την Χριστολογία, επηρεάζει ολόκληρο το σώμα της Εκκλησίας και όχι ορισμένους μόνο. Για την Ορθοδοξία δεν υπάρχουν χαρισματούχοι μ' αυτήν την έννοια. Αυτό λοιπόν, είναι χαρακτηριστικό της δυτικής σκέψεως στον οποίο έπεσε η Ανατολή από την αρχή με τους Σλαβόφιλους και πέφτει μέχρι τις μέρες μας.

Για να γυρίσουμε τώρα συγκεκριμένα στη Δυτική θεολογία, θα δούμε ότι αυτή η διάκριση, η διάσταση (πρόκειται για διάσταση ουσιαστικά) μεταξύ Χριστολογίας και Πνευματολογίας, οδήγησε τη Δύση σ' ένα προβληματισμό εσωτερικό μεταξύ Ρωμαιοκαθολικών και Προτεσταντών, στον οποίο θέλησαν να βάλουν οπωσδήποτε και μας τον 17ο αι. με τις Ομολογίες, κι ο οποίος προβληματισμός έχει αυτό περίπου το περιεχόμενο:

Μπορεί να ταυτιστεί η Εκκλησία με την ιστορική κοινότητα, ή όχι; Εάν ταυτιστεί με την ιστορική κοινότητα, ταυτίζεται με την Χριστολογία. Οι Ρωμαιοκαθολικοί είπαν ότι ναι, ταυτίζεται η Εκκλησία απόλυτα με την ιστορική κοινότητα. Οι Προτεστάντες

έφθασαν στο σημείο ν' αναπτύξουν την ιδέα της άορατης Εκκλησίας, ότι δηλαδή, η πραγματική ουσία της Εκκλησίας δεν είναι στην ιστορική κοινότητα. Και ρωτούσαν και μας τους Ορθοδόξους, εσείς τι λέτε; Αν διαβάσει κανείς τις ομολογίες θα δει ότι ουσιαστικά δεν λέμε τίποτα και στην ουσία μπήκαμε σ' ένα προβληματισμό που δεν είναι Ορθόδοξος, διότι για μας η ιστορική πραγματικότητα της Εκκλησίας συνδέεται, κυρίως στην Θεία Λειτουργία, στην Ευχαριστία, με την εσχατολογική πραγματικότητα μέσω της εννοίας της εικόνας. Όλα εικονίζονται σε μας. Και τον εικονισμό ακριβώς τον δημιουργεί το Άγιον Πνεύμα, το οποίο φέρνει σε σχέση οργανική και διαλεκτική την Ιστορία με τα έσχατα.

Συνεπώς για μας τους Ορθοδόξους δεν τίθεται θέμα αν η ιστορική ή η εσχατολογική Εκκλησία είναι η Εκκλησία. Ξεπερνούμε την προβληματική αυτή οι Ορθόδοξοι μόνο αν θέσουμε τη Θεία Ευχαριστία στο κέντρο της Εκκλησιολογίας.

Κι εδώ ερχόμαστε σε ένα άλλο κρίσιμο σημείο. Η Δύση ποτέ δεν μπόρεσε να θέσει τη Θεία Ευχαριστία ως κέντρο της Εκκλησιολογίας, διότι πρώτα - πρώτα την ίδια την Θεία Ευχαριστία την είδε σαφώς υπό το πρίσμα της ιστορίας. Την αποξένωσε από την εσχατολογία, όπως άλλωστε και όλα τα μυστήρια. Και πάλι εδώ μας παρέσυρε η Δύση στο δικό της προβληματισμό. Στη Μεταρρύθμιση και την αντιμεταρρύθμιση, τέθηκε το ερώτημα αν η θεία Ευχαριστία είναι επανάληψη της θυσίας του Γολγοθά ή όχι. Αν διαβάσει κανείς τις ομολογίες Πέτρου Μογίλα και τις άλλες που εμφανίσθηκαν, βλέπει ότι μπήκαμε κι εμείς σ' αυτήν τη συζήτηση, γιατί η Δύση ήθελε οπωσδήποτε να δει την Ευχαριστία σαν συνέχεια ενός ιστορικού γεγονότος.

Αλλά για μας, αν μελετήσουμε καλά τη θεία Λειτουργία, θα δούμε ότι η θεία Ευχαριστία είναι ο συνδυασμός ενός ιστορικού, παράλληλα όμως, και εσχατολογικού γεγονότος. Η ανάμνηση για μας δεν είναι απλώς ανάμνηση ενός ιστορικού γεγονότος του παρελθόντος. Γι' αυτό έχουμε αυτό το παράδοξο μέσα στη Θεία Λειτουργία το οποίο πραγματικά οι Δυτικοί δεν μπορούν να αποδεχθούν και να καταλάβουν.

Έκαναν στο μοναστήρι του Έσσεξ μια πολύ ωραία μετάφραση στα Αγγλικά της Λειτουργίας του Ιωάννου του Χρυσοστόμου. Και δεν μπορούσαν να δεχθούν αυτό που λέει η ευχή προ της εκφωνήσεως *«Τα σα εκ των σων, σοι προσφέρομεν κατά πάντα, και δια πάντα» «Μεμνημένοι τοίνυν της σωτηρίου ... της δευτέρας και ενδόξου πάλιν Παρουσίας»*. Λέγανε αυτό τι είναι; Πώς μπορεί να το πει κανείς Αγγλικά, - Δυτικά - ότι θυμόμαστε τη Δευτέρα Παρουσία, δηλαδή ένα γεγονός που δεν έγινε ακόμη. Τι είδους ανάμνηση είναι αυτή; Αυτό είναι σκάνδαλο πραγματικά για τη Δυτική σκέψη.

Και δεν είναι μόνο Δυτική νοοτροπία εδώ, είναι και η Ελληνική Φιλοσοφία πίσω απ' όλη αυτή την ιστορία. Και για την Ελληνική Φιλοσοφική σκέψη η ανάμνηση είναι ανάμνηση του παρελθόντος. Και εδώ εντοπίζεται η μεγάλη σύγκρουση. Εδώ έχουμε

πλήρη ανατροπή της Ελληνικής σκέψεως. «Μεμνημένοι του μέλλοντος» είναι αδύνατον να το πει ο αρχαίος Έλληνας. Ο αρχαίος Έλληνας ό, τι θυμάται είναι ανέλιξη του παρελθόντος. Λοιπόν, αυτό το βλέπει ο Δυτικός άνθρωπος στην ιστορική του συνείδηση. Η ιστοριοκρατική αυτή συνείδηση, ο ιστορικισμός, είναι να εντοπίσουμε τα γεγονότα όπως έγιναν, χωρίς το νόημά τους ουσιαστικά, το οποίο μπορεί να είναι εσχατολογικό. Είναι πραγματικά προδοσία όχι μόνο της Ιστορίας, αλλά και του ανθρωπίνου λογικού, για το δυτικό ν' ανακατέψει το εσχατολογικό στοιχείο με την ανέλιξη της Ιστορίας.

Ιστορία, ιστορική συνείδηση θα πει πραγματικά να εντοπίσεις τον χρόνο και τον χώρο μονοδιάστατα στο παρελθόν, να το συλλάβεις σαν γεγονός που το μυαλό συλλαμβάνει και περιορίζει μέσα σε όρια νοητικά, κι αυτό το λέει Ιστορία. Επομένως εδώ το Άγιο Πνεύμα τι ρόλο μπορεί να παίξει; Εδώ η Χριστολογία κυριαρχεί, διότι αυτή νοείται και πάλι ως περιέχουσα τα γεγονότα του παρελθόντος, *«του Σταυρού, του Τάφου, της τριημέρου Αναστάσεως, της εις ουρανούς αναβάσεως»*. Όλα αυτά τα εντοπίζουμε και τα θέτουμε μέσα σ' ένα χρονικό πλαίσιο. «Επί Ποντίου Πιλάτου», «μετά τρεις ημέρας» κλπ. ως εκεί πάνε καλά. Όταν θέσουμε τώρα το στοιχείο του μέλλοντος, την ανάμνηση τότε χωρίζουν οι δρόμοι μας με τη Δύση. Βλέπετε πόσο βαθιά πάνε όλα αυτά και ως προς τη γενική αντίληψη που είναι και η νοοτροπία, αλλά και ως προς τη Χριστολογία και την Πνευματολογία, διότι το στοιχείο του μέλλοντος μπαίνει μέσα στην Ιστορία μόνο χάρη στην ενέργεια του Αγίου Πνεύματος. Ο Χριστός φέρνει το Θεό μέσα στην Ιστορία, τα έσχατα μέσα στην Ιστορία συνεργούντος του Πνεύματος. *«Εν ταις εσχάταις ημέραις ταύταις εκχεώ από του πνεύματός μου επί πάσαν σάρκα»*.

Την Πεντηκοστή την είδαν οι Χριστιανοί σαν έλευση των εσχάτων. Ο Δυτικός βλέπει την Πεντηκοστή και το Πνεύμα σαν κάτι που τον φωτίζει ατομικά και τον ενισχύει να κατανοήσει τα ιστορικά γεγονότα. Όμως δεν πρόκειται περί αυτού. Το Πνεύμα με παίρνει μέσα σε μια άλλη διάσταση εντελώς. Πρόκειται για τη διάσταση του μέλλοντος, όπου με τοποθετεί. Και την Ιστορία και το χρόνο τον θέτει εκεί μέσα κι έτσι μ' απελευθερώνει από τους περιορισμούς, από τα όρια που περιλαμβάνει ο χώρος και ο χρόνος και που εκφράζονται κυρίως με το θάνατο. Και γι' αυτό το Πνεύμα είναι ζωοποιούν συγχρόνως, επειδή εισάγει τα έσχατα στην Ιστορία.

Όλα αυτά εμείς τα ζούμε στη Θεία Ευχαριστία. Για την ορθόδοξη θεολογία και εμπειρία, η Ευχαριστία είναι η έλευση των εσχάτων και δεν αποτελεί επανάληψη. Δεν υπάρχει στους ορθοδόξους ο προβληματισμός αυτός που είχαν στη Μεταρρύθμιση, εάν είναι ή δεν είναι επανάληψη του Γολγοθά. Δυστυχώς, αν ανοίξουμε τις σχολαστικές Δογματικές μας αυτά θα διαβάσουμε. Δεν μας απασχολεί, όμως αυτό. Είναι δυτικός προβληματισμός. Γιατί για μας δεν πρόκειται για επανάληψη, ούτε για συνέχεια ενός παρελθόντος, πρόκειται για διείσδυση του μέλλοντος μέσα στο χρόνο, το οποίο βέβαια δημιουργεί ένα νέο γεγονός εκάστοτε.

Κι αυτό το νέο γεγονός είναι η Ευχαριστία. Η Θεία Ευχαριστία είναι κάθε φορά μια καινούργια Ενσάρκωση, μια καινούργια Σταύρωση, μια καινούργια Ανάσταση, μια καινούργια Ανάληψη και συγχρόνως μια καινούργια έλευση και πάλι και κρίση. Γι' αυτό και έχει όλα τα συμπαραμαρτυρούντα της κρίσεως που είχε ανέκαθεν η Θεία Ευχαριστία. Γι' αυτό δεν μπορεί κανείς να προσέρχεται αναξίως. Δεν είναι τυχαίο γεγονός. Κρίνεται ο κόσμος. «Νυν κρίσις εστί του κόσμου». Το «Νυν» του Δ' Ευαγγελίου αναφέρεται, ακριβώς, στη Θεία Ευχαριστία, διότι είναι ευχαριστιακή η εμπειρία που το περιβάλλει το Ευαγγέλιο.

Έχουμε, λοιπόν, νέα γεγονότα χωρίς να έχουμε βέβαια ρήξη με την Ιστορία. Επομένως για μας υπάρχει συνέχεια ιστορική. Αλλά εισάγεται η διάσταση του μέλλοντος, η διάσταση των εσχάτων η οποία ελευθερώνει την Ιστορία από τους περιορισμούς της. Μ' όλα αυτά καταλαβαίνει κανείς, πόσο εύκολο είναι να πέσουμε οι Ορθόδοξοι στη Δυτική σκέψη, στη Δυτική θεολογία χωρίς καλά καλά να το καταλάβουμε. Γι' αυτό πρέπει πάντοτε να έχουμε αυτή την ευαισθησία όταν προβάλλονται θεολογικές θέσεις σαν Ορθόδοξες.

Η Δύση δεν έχει εσχατολογική προσέγγιση ενσωματωμένη στην Ιστορία. Την Ιστορία και την εσχατολογία τις έχει ξεχωρίσει. Και ή θα είναι τα έσχατα ένα άλλο κεφάλαιο που θα γίνουν μετά, όπως είναι και στις Δογματικές μας τις σχολαστικά «Ορθόδοξες», ή θα είναι μια χαρισματική εμπειρία των ολίγων, θ' αποχωρίζεται από τα πλαίσια της ιστορικής κοινότητας. Έτσι διχοτομούμε την Εκκλησιολογία: Εκκλησία των Αγίων και Εκκλησία της ιστορικής κοινότητας. Άλλο το ένα, άλλο το άλλο. Είναι ζήτημα πλέον αν αποκαλούμε την ιστορική κοινότητα ως Εκκλησία. Πρόκειται, λοιπόν, για δυτική αντίληψη. Η εσχατολογική προσέγγιση, πρέπει να ενσωματωθεί στην ιστορική, και για την Ορθοδοξία αυτό γίνεται μόνο στη Θεία Ευχαριστία, πουθενά αλλού. Έξω από τη Θεία Ευχαριστία, εύκολα μπορούμε να πέσουμε στη παραπάνω διχοτόμηση.

Γ. Ιστορία και εσχατολογία

Είδαμε ορισμένες ιδιομορφίες της δυτικής σκέψεως η οποία δίνει, όπως τονίσαμε, προτεραιότητα αφ' ενός στην ιστορία και αφ' ετέρου στην ουσία, στην αντικειμενική πραγματικότητα. Βάση της Εκκλησιολογίας είναι η Ιστορία, η Ενσάρκωση και γενικά η αντικειμενική πραγματικότητα που δημιουργεί στην Ιστορία το γεγονός του Χριστού. Αυτή η θεώρηση και προσέγγιση, αποτέλεσε τη βάση στη δυτική θεολογία για να δημιουργηθεί μεταξύ Ρωμαιοκαθολικών και Προτεσταντών ένας προβληματισμός που φθάνει στα όρια μιας αντιδικίας ως προς την ουσία της Εκκλησίας.

Χαρακτηριστική θέση των Ρωμαιοκαθολικών ήταν πάντοτε ότι η Εκκλησία είναι ένα είδος προεκτάσεως της Ενσαρκώσεως. Και πολλοί Ορθόδοξοι το λένε αυτό, ότι δηλαδή είναι ο Χριστός παρατεινόμενος εις τους αιώνες. Αυτό είναι μια θέση που

διατύπωσε ο Bossuet στα περίφημα κηρύγματά του και την επαναλαμβάνουν και πολλοί ιεροκήρυκες ορθόδοξοι. Βέβαια, από μια άποψη είναι σωστό ότι η Εκκλησία είναι το σώμα του ζώντος Χριστού που παρατείνεται εις τους αιώνες, αλλά δεν είναι μόνο αυτό για μας τους ορθοδόξους. Η βάση δηλαδή δεν είναι η ιστορική συνέχεια της Ενσαρκώσεως. Κάτι τέτοιο θα ήταν θέση των Ρωμαιοκαθολικών κυρίως. Οι Προτεστάντες σε αντίδραση προς αυτή τη θέση υποστήριξαν ότι δεν υπάρχει στην Ιστορία συνέχεια του γεγονότος του Χριστού. Ο Προτεσταντισμός υποστηρίζει την ασυνέχεια της Ιστορίας και αυτό που κάνει την Εκκλησία να είναι γνήσια Εκκλησία είναι η πιστότητα μιας κοινότητας προς τον λόγο του Θεού, κυρίως όπως εκφράζεται στην Αγία Γραφή. Αυτή, λοιπόν, η πιστότητα, είναι η ουσία της Εκκλησίας. Για τους Ρωμαιοκαθολικούς, επαναλαμβάνω, η ουσία της Εκκλησίας δεν είναι η πιστότητα μιας δεδομένης κοινότητας σε μια ορισμένη στιγμή της Ιστορίας, αλλά είναι αυτή η αδιάκοπη ιστορική συνέχεια. Για μας ούτε το ένα, ούτε το άλλο είναι σωστό και επαρκές ως βάση της Εκκλησιολογίας.

Κατά την ορθόδοξη θεώρηση υπάρχει, βέβαια, ιστορική συνέχεια στην Εκκλησία και επομένως, δεν συμφωνούμε με τους προτεστάντες που ισχυρίζονται ότι δεν έχει σημασία η αποστολική διαδοχή και όλα αυτά τα πράγματα που υποστηρίζουμε και οι ορθόδοξοι. Παρόλα αυτά, υποστηρίζουμε περισσότερο την εσχατολογική πλευρά της Εκκλησίας, ότι δηλαδή η ουσία της Εκκλησίας είναι η απεικόνιση των εσχάτων. Κι αυτή την απεικόνιση των εσχάτων τη βλέπουμε κυρίως στη θεία Ευχαριστία. Για τους ορθοδόξους η Χριστολογία, δηλαδή αυτή η ιστορική συνέχεια, ή έστω και η ιστορική ασυνέχεια των δυτικών, δεν αποτελεί τη βάση της Εκκλησιολογίας. Η βάση της Εκκλησιολογίας για μας είναι ο σωστός συνδυασμός της ιστορικής συνέχειας με την απεικόνιση των εσχάτων. Κοιτάζουμε προς τα έσχατα περισσότερο παρά προς το παρελθόν. Οι ρωμαιοκαθολικοί και οι προτεστάντες στρέφονται προς το παρελθόν· οι μεν ρωμαιοκαθολικοί τονίζοντας την ιστορική συνέχεια και τον θεσμό που διαιώνίζει, οι δε προτεστάντες με τη προσήλωσή τους στο λόγο της Αγίας Γραφής πραγματοποιούν μία αναδρομή στο παρελθόν όπου εντοπίζουν την ουσία της Εκκλησίας. Πολλές φορές οι ορθόδοξοι χανόμαστε μέσα σ' αυτό το λαβύρινθο και ορισμένοι από μας αναζητούμε την ορθόδοξη Εκκλησιολογία στο πρότυπο των ρωμαιοκαθολικών, τονίζοντας την ιστορική συνέχεια περισσότερο. Άλλοι πάλι τονίζουμε αυτό που ονομάζουμε σήμερα «χαρισματική φύση» της Εκκλησίας, χωρίς βέβαια την προτεσταντική μορφή της πιστότητας στο λόγο του Θεού και την Αγία Γραφή, αλλά πάντως, με ορισμένα κριτήρια, τα οποία δεν περιέχουν την απεικόνιση αυτή της κοινωνίας των εσχάτων. Για την ορθόδοξη θεολογική παράδοση η Εκκλησία είναι η κοινωνία των εσχάτων εικονιζόμενη εν χρόνω. Αυτό δεν αίρει, βέβαια, την ιστορική συνέχεια, αλλά συνδυάζει με τα γεγονότα, με το εκάστοτε γεγονός της συνάξεως της Εκκλησίας επί το αυτό, κυρίως για να τελέσει τη θεία Ευχαριστία. Εκεί λοιπόν έχουμε την ουσία της Εκκλησίας οι ορθόδοξοι. Τούτο οφείλεται στο ότι δίνουμε ιδιαίτερη σημασία -την οποία δεν δίνουν ούτε οι

ρωμαιοκαθολικοί, ούτε οι προτεστάντες- στο ρόλο του Αγίου Πνεύματος στην Εκκλησιολογία. Πως και γιατί συμβαίνει αυτό;

Τον ρόλο του Αγίου Πνεύματος και οι δυτικοί τον αναγνωρίζουν, αλλά ως δευτερεύοντα ρόλο στην Εκκλησιολογία. Η βάση, το θεμέλιο, της δυτικής Εκκλησιολογίας είναι η Χριστολογία. Εκείνο που έχει σημασία είναι για μεν τους ρωμαιοκαθολικούς, ότι ο Χριστός ίδρυσε την Εκκλησία και ότι η Εκκλησία είναι αυτό το σώμα ή μάλλον η κοινωνία που ίδρυσε ο Χριστός και διαιώνίζει με ορισμένους θεσμούς, για να μπορεί να επιβιώνει μέσα στην Ιστορία, για δε τον προτεστάντη είναι, όπως τονίσαμε, ο λόγος του Θεού, ο οποίος πάλι είναι μια χριστολογική ιστορική πραγματικότητα. Επομένως, και οι μεν και οι δε, στηρίζονται στην Χριστολογία και μετά το Άγιο Πνεύμα έρχεται για να μας βοηθήσει και εμπνεύσει, για να εμψυχώσει την Εκκλησία, όπως υποστήριξαν οι ρωμαιοκαθολικοί. Είναι όπως η ψυχή που εισάγεται σ' ένα από πριν υφιστάμενο σώμα. Το σώμα είναι Χριστολογικά δομημένο με υλικά χριστολογικά. Το Πνεύμα εισάγεται μέσα σ' αυτό το θεσμό και τον εμψυχώνει, του δίνει ζωή. Αλλά δεν παρέχει τη δομή της Εκκλησίας το Πνεύμα. Προσέξτε αυτή την λεπτομέρεια: δεν δίνει τη δομή, δίνει απλώς την ψυχή, εμπνέει την Εκκλησία. Και αυτό βέβαια, βρίσκεται πολύ κοντά προς τη θέση των προτεστάντων, οι οποίοι δεν ενδιαφέρονται για το θεσμό της Εκκλησίας, για το καθίδρυμα, αλλά για την κατανόηση του λόγου του Θεού. Και εκεί το Άγιο Πνεύμα, παίζει τον ρόλο του εμπνευστού, που υποβοηθεί τον κάθε άνθρωπο ατομικά και την κοινότητα στο σύνολό της, να κατανοήσει τον λόγο του Θεού. Είναι δηλαδή το Πνεύμα ένας παράγοντας πάντοτε δευτερογενής σε σχέση με τον πρώτο ιδρυματικό και θεσμικό παράγοντα, που είναι ο Χριστός, είτε ιδρύοντας την Εκκλησία για τους ρωμαιοκαθολικούς, είτε προσφέροντας το λόγο, τον οποίο το Πνεύμα καθιστά κάθε φορά κατανοητό και εμπνέοντας τους ανθρώπους σύμφωνα με τους προτεστάντες.

Για τους ορθοδόξους το Πνεύμα δομεί την Εκκλησία. Είναι χαρακτηριστικό αυτό που λέμε σ' έναν από τους ύμνους του Εσπερινού της Πεντηκοστής για το Άγιο Πνεύμα: «όλον συγκροτεί τον θεσμόν της Εκκλησίας». Το Πνεύμα συγκροτεί τον θεσμό της Εκκλησίας. Δεν είναι ο θεσμός της Εκκλησίας κάτι που ιδρύει ο Χριστός στην Ιστορία απλώς. Αυτές οι λεπτομέρειες μοιάζουν ασήμαντες, είναι όμως καθοριστικές. Για μας, η Εκκλησία, διαιώνίζεται στην Ιστορία και έχει συνέχεια δια της εκ νέου κάθε φορά δομήσεώς της από το Πνεύμα. Κάθε φορά που συνέρχεται η Εκκλησία, ξαναγίνεται η Εκκλησία. Το Πνεύμα συνεπώς φτιάχνει την εκκλησία, δομεί την Εκκλησία. Και την δομεί, παρέχοντας ακριβώς τις βασικές δομές, τα βασικά λειτουργήματα της Εκκλησίας, όπως είναι οι λαϊκοί δια του Βαπτίσματος και του Χρίσματος και όπως είναι οι κληρικοί δια της Χειροτονίας. Και μάλιστα δια της Χειροτονίας του επισκόπου, η οποία είναι μία Πεντηκοστή, στην οποία το Άγιο Πνεύμα θεμελιώνει μία Εκκλησία. Επομένως, για την ορθόδοξη θεώρηση, σε κάθε τόπο, και σε κάθε συγκεκριμένο χρόνο το Πνεύμα ανασυγκροτεί και εγκαινιάζει την

Εκκλησία, ιδρύει την Εκκλησία. Και ανασυγκροτώντας την κατ' αυτόν τον τρόπο, δημιουργεί την ιστορική συνέχεια. Δεν έρχεται το Πνεύμα δηλαδή για να ενεργήσει μέσα σε μια προϋπάρχουσα εκκλησιαστική δομή. Για τους ρωμαιοκαθολικούς έτσι έχει το πράγμα. Ίδρυσε ο Χριστός μία Εκκλησία. Εναπέθεσε την τύχη και τη διαιώνισή της σε ορισμένους λειτουργούς, τους Αποστόλους, κυρίως στον Πέτρο. Και δίνοντας στον Πέτρο το προνόμιο να ηγείται της Εκκλησίας, το έδωσε μετά και στον πάπα ως τον ιστορικό διάδοχο του Πέτρου. Αυτά όλα είναι δοσμένα από το Χριστό, δεν είναι Πνευματολογικά γεγονότα. Το ίδρυμα της Εκκλησίας είναι δομημένο Χριστολογικά και το Πνεύμα απλώς εισάγεται εκεί μέσα για να το εμψυχώσει, για να μην είναι ένα άψυχο οικοδόμημα. Για τους προτεστάντες, επαναλαμβάνω, το οικοδόμημα αυτό δεν έχει καμιά σημασία. Γι' αυτό και αμφιβάλλουν αν ίδρυσε ο Χριστός την Εκκλησία. Πολλοί προτεστάντες υποστήριξαν ότι δεν την ίδρυσε ο Χριστός, αλλά αυτό που έκανε ο Χριστός είναι ότι άφησε το λόγο Του και βέβαια το Σταυρό Του, όλα όσα έκανε και υπέστη και δίδαξε. Αυτά είναι η βάση της Εκκλησίας. Μένοντας, λοιπόν, πιστοί σ' αυτά είτε ως άτομα, είτε ως κοινότητες, δημιουργούμε την Εκκλησία. Έτσι τώρα το Πνεύμα έρχεται για να μας βοηθήσει να μείνουμε πιστοί σ' αυτά.

Για την Ορθοδοξία, επανέρχομαι, το θέμα δεν είναι ούτε ενός ιδρύματος που έχει συντελεσθεί και μέσα στο οποίο εισέρχεται εκ των υστέρων το Πνεύμα, για να το εμψυχώσει, ούτε ενός ιδρύματος που δεν υπάρχει σαν ίδρυμα. Αλλά είναι μία εν τόπω και χρόνω εκάστοτε συγκρότηση από το Πνεύμα της εικόνας αυτής των εσχάτων. Πώς θα είναι η Εκκλησία στο μέλλον, πώς θα είναι ο κόσμος στο μέλλον; Η Εκκλησία είναι αυτή που ανακεφαλαιώνει τον κόσμο και μέσα στην οποία μονάχα επιβιώνει ο κόσμος. Η ουσία της Εκκλησίας λοιπόν για μας είναι έργο του Αγίου Πνεύματος, το οποίο ενεργεί το έργο του Χριστού, καθιστώντας το σώμα του Χριστού παρόν και ενεργό σε μια ορισμένη στιγμή και σ' ένα ορισμένο τόπο. Τώρα και εδώ. Για τον δυτικό, συνεπώς, η τοπική Εκκλησία είναι δευτερεύουσα εν σχέσει με την παγκόσμια Εκκλησία. Ενώ για τον ορθόδοξο η τοπική Εκκλησία είναι πρωταρχική. Δεν έχουμε οικουμενική Εκκλησία, έχουμε τοπικές Εκκλησίες, που συμπίπτουν όλες πάνω στο ίδιο σημείο. Και αποτελούν πιστές εικόνες της κοινωνίας των εσχάτων. Επομένως, προσανατολισμός προς το παρελθόν για τους δυτικούς, προσανατολισμός προς το μέλλον για μας τους ορθοδόξους, χωρίς όμως να καταργείται η ιστορική συνέχεια που πραγματώνεται δια του μέλλοντος. Με το να φτιάχνουμε εικόνες των εσχάτων κάθε φορά που συναγόμεθα στην Εκκλησία, κυρίως στην Ευχαριστία, φανερώνουμε ότι το σώμα του Χριστού, του αναστάντος βέβαια Χριστού, το οποίο είναι εσχατολογικό ούτως ή άλλως, διαιωνίζει. Αλλά διαιωνίζει δια μέσου γεγονότων που αφορούν τις συνάξεις των τοπικών Εκκλησιών, τις οποίες το Πνεύμα δομεί και συνάπτει κάθε φορά.

Οι συνέπειες αυτού του πράγματος προχωρούν πολύ βαθειά. Πρώτα πρώτα, για τον δυτικό άνθρωπο, η Εκκλησιολογία έχει πάντοτε τα σπέρματα της αντιθέσεως μεταξύ

ιδρύματος και χαρίσματος. Τι εννοούμε μ' αυτό; Όταν ο ρωμαιοκαθολικός λέει ότι η Εκκλησία είναι στην ουσία της αυτό το ίδρυμα που έκανε ο Χριστός, επιβάλλει πάνω στην ελευθερία του ανθρώπου και στην ελευθερία του Πνεύματος, ένα θεσμό. Ο προτεστάντης επίσης, όταν ισχυρίζεται ότι αυτό που μετράει είναι η πιστότητα στο λόγο του Θεού και στη Αγία Γραφή, επιβάλλει επάνω στην ελευθερία του ανθρώπου την αυθεντία της Αγίας Γραφής. Κι έτσι η Δύση πάντοτε έχει το πρόβλημα του θεσμού και του καταναγκασμού που εμπεριέχει για την ελευθερία του ανθρώπου. Στην Ανατολή, στην Ορθοδοξία, λέγοντας ότι η Εκκλησία είναι αυτή η σύναξη που δημιουργεί το Πνεύμα, ως εικόνα των εσχάτων, εκάστοτε σε κάθε τόπο και οσάκις τελείται η Ευχαριστία, δεν παρουσιάζεται το πρόβλημα αυτό, διότι την Εκκλησία δημιουργεί η ελεύθερη σύναξη των πιστών. Λέμε, πάω στην Εκκλησία. Η δομή, το ίδρυμα της Εκκλησίας δεν είναι κάτι που μου το επιβάλλει κάποιος. Εμείς το φτιάχνουμε με το Πνεύμα. Το Πνεύμα το Άγιο είναι αυτό που μας συνάγει όλους στην Εκκλησία. Συνάζοντάς μας μας κάνει, θα έλεγε κανείς, ιδρυτικά μέλη της Εκκλησίας. Διότι η Εκκλησία για μας δεν είναι ένα ίδρυμα που υπάρχει έτσι από μόνο του. Με τον τρόπο αυτό δεν έχουμε εμείς ποτέ, και δεν είχαμε ποτέ, το πρόβλημα του «κληρικισμού» ή του «λαϊκισμού» που είχε στη Δύση. Γιατί; Ο κληρικισμός προϋποθέτει την αντίληψη ότι το ίδρυμα της Εκκλησίας, η βασική του δομή και οι λειτουργοί του, οι κληρικοί, έχουν την υπόστασή τους ανεξάρτητα από το γεγονός της συνάξεως των πιστών.

Αυτό μας οδηγεί στο καίριο θέμα του ρόλου των λαϊκών στην Εκκλησία. Για τους ορθοδόξους, οι λαϊκοί είναι αυτοί που αποτελούν απαραίτητη προϋπόθεση για να υπάρξει, για να λειτουργήσει ο κληρικός. Όταν λέμε να λειτουργήσει, όχι απλώς να τελέσει την θεία Ευχαριστία, αλλά να δράσει, να ενεργήσει. Η δραστηριότητα, συνεπώς, των κληρικών, η χαρισματική τους ενέργεια και η αυθεντία τους συγχρόνως, προϋποθέτουν τους λαϊκούς ως πλαίσιο μέσα στο οποίο λαμβάνει χώρα η σύναξη των πιστών. Γι' αυτό δεν μπορούμε να οδηγηθούμε οι ορθόδοξοι σ' αυτό που οδηγήθηκαν οι ρωμαιοκαθολικοί: στις ατομικές λειτουργίες των κληρικών. Με τη λογική της ρωμαιοκαθολικής θεολογίας, την οποία και πολλοί ορθόδοξοι εφαρμόζουν, θα πρέπει, εφόσον ο κληρικός κατέχει αυτός καθαυτός, ιδρυματικά με την χειροτονία του, ορισμένες ενέργειες, όπως είναι η τέλεση της θείας Ευχαριστίας, θα πρέπει να μπορεί να τελέσει τη θεία Ευχαριστία, να μεταβάλλει το ψωμί και το κρασί σε Σώμα και Αίμα του Χριστού, ευλογώντας και τελώντας τη θεία Ευχαριστία μόνος του. Γιατί όχι; Οι ρωμαιοκαθολικοί το κάνουν. Δεν είναι θέμα, βέβαια, δημοκρατικότητας ότι οι κληρικοί δεν μπορούν να τελέσουν τη θεία Ευχαριστία χωρίς την παρουσία λαϊκού στην ορθοδοξία. Ακριβώς, γιατί όλη η αντίληψη περί Εκκλησίας είναι τέτοια ώστε προϋποθέτει τη σύναξη για να υπάρξει. Τη σύναξη όλων των βασικών λειτουργημάτων και δομών. Συνεπώς, το «Αμήν» του λαϊκού, η απάντηση του λαϊκού «και τω πνεύματί σου», όλα αυτά, φανερώνουν ότι ποτέ στην Ορθοδοξία δεν μπόρεσε να εισχωρήσει η αντίληψη ότι ο κληρικός είναι

αυτός που ενεργεί ιεροκρατικά βάσει δικαιωμάτων που πήρε απ' την χειροτονία του. Το ότι δεν είναι δυνατόν και εκ των πραγμάτων ένας ορθόδοξος κληρικός να λειτουργήσει μόνος του, φαίνεται από το ότι υπάρχει μέσα στη βασική δομή της θείας Ευχαριστίας αυτή η διαλογική μορφή. Λέω πολλές φορές σ' αυτούς τους ορθοδόξους κληρικούς που - δυστυχώς είναι αρκετοί - κάνουν και ατομικές λειτουργίες: Και τι γίνεται όταν φθάσετε π.χ. στο «Ειρήνη πάσι»; Ποιος λέει «και τω πνεύματί σου»; Μου απαντούν: «το λέω εγώ ο ίδιος». Αυτό είναι γελοίο, αστείο πράγμα. Δεν μπορείς να λες στον εαυτό σου «και τω πνεύματί σου». Από την άλλη μεριά, να βγάλεις το «και τω πνεύματί σου», δεν μπορείς. Δεν μπορείς να βγάλεις το «Αμήν». Και το «Αμήν» είναι προνόμιο του λαϊκού. Και σε πολλούς κληρικούς οι οποίοι παρασυρόμενοι λένε «Ευλογία Κυρίου ... και εις τους αιώνας των αιώνων. Αμήν», τους λέω αυτό είναι των λαϊκών δικαίωμα. Τι δουλειά έχεις εσύ να πεις «Αμήν» ο κληρικός; Είναι το προνόμιο, από αρχαιοτάτων χρόνων, από την Καινή Διαθήκη ακόμη, των λαϊκών. Το «Αμήν» του λαού του Θεού, που ανάγεται στην Παλαιά Διαθήκη, είναι η επιβεβαίωση και συγκατάθεση του λαού του Θεού προς όσα κάνει ο κληρικός.

Όλα αυτά σημαίνουν, ότι χωρίς την κοινωνία του Αγίου Πνεύματος, η οποία θα μας συνάξει όλους επί το αυτό, δεν μπορεί η Εκκλησία να λειτουργήσει ως θεσμός και γι' αυτό, δεν είναι σωστό να λέμε ότι η Εκκλησία είναι οι κληρικοί, η ιεραρχία κλπ. Γι' αυτό και δεν αντιμετωπίσαμε ποτέ το πρόβλημα του κληρικαλισμού, ενώ στη Δύση φούντωσε αυτό το πρόβλημα. Καταλαβαίνετε, λοιπόν, γιατί η δυτική θεολογία έφτασε στον κληρικαλισμό. Επαναλαμβάνω το βασικό σημείο: Δίνοντας προτεραιότητα στην Χριστολογία και στην Ιστορία, έδωσε προτεραιότητα στο ίδρυμα αυτό καθ' εαυτό και το ίδρυμα περιείχε ορισμένες μορφές λειτουργημάτων, τις οποίες ανήγαγαν αρχικά στο πρόσωπο του Χριστού. Οι μεν ρωμαιοκαθολικοί δια του θεσμού των Αποστόλων κλπ, ετόνισαν περισσότερο τη Θεία Ευχαριστία και γενικά όλα τα προνόμια που έδωσε στους Αποστόλους και στον Πέτρο ιδιαίτερα ο Χριστός. Οι δε προτεστάντες τόνισαν το λόγο, ό, τι είπε ο Χριστός και ό, τι δια των Αποστόλων αυθεντικά μας παραδόθηκε στην Καινή Διαθήκη, και γι' αυτό τους κληρικούς που κηρύττουν (διότι το κήρυγμα είναι βασικό για τον Προτεσταντισμό) τους βλέπουν πάντοτε ως πρόσωπα που έχουν αυθεντία, ανεξάρτητα από τη σύναξη του λαού, από την σύναξη της κοινότητας. Η σύναξη της κοινότητας δεν παίζει ουσιαστικό ρόλο. Η κοινότητα συνάγεται για ν' ακούσει τον κήρυκα που θα μεταδώσει το λόγο του Θεού με το κήρυγμα και την ανάγνωση των Γραφών. Για μας όμως όλα εξαρτώνται από τη σύναξη. Είναι βασικό πράγμα για τους ορθοδόξους. Αν δεν ζήσει κανείς στη Δύση, δεν μπορεί να καταλάβει πόσο εύκολα μπορεί να γίνει κανείς δυτικός, νομίζοντας ότι είναι ορθόδοξος. Το κλειδί για μας είναι ότι το Πνεύμα επενεργεί ιδρυματικά, δηλαδή φτιάχνει την Εκκλησία δια της συνάξεως, δια της κοινωνίας. Αυτά λοιπόν έχουν κι άλλες συνέπειες, ακόμη βαθύτερες. Για μας τους ορθοδόξους και αυτός ο λόγος του Θεού, προέρχεται,

περνάει από τα έσχατα και από την κοινωνία του Αγίου Πνεύματος, από την κοινότητα που δημιουργεί το Άγιο Πνεύμα και τότε γίνεται αυθεντικός.

Κι εδώ φθάνουμε τώρα σ' ένα κρίσιμο θέμα που είναι της αυθεντίας της Αγίας Γραφής. Για την δυτική θεολογία είναι από τα καίρια προβλήματα αλλά και για μας είναι βασικό. Για μεν τους ρωμαιοκαθολικούς, η Αγία Γραφή ερμηνεύεται αυθεντικά από τους λειτουργούς, οι οποίοι είναι το *magisterium*, όπως το λένε, διότι έλαβαν την δύναμη και το δικαίωμα από τον Χριστό να Τον εκπροσωπούν ως διάδοχοι των Αποστόλων. Κι έτσι για τους ρωμαιοκαθολικούς μπορεί να ερμηνεύσει αυθεντικά τον λόγο του Θεού ένας κληρικός, ένας επίσκοπος κυρίως και τελικά ο πάπας, πάντοτε ως άτομο και υπό οποιεσδήποτε συνθήκες. Για τον προτεστάντη, ισχύει η αρχή ότι ο λόγος του Θεού, ερμηνεύεται αυθεντικά δια του λόγου του Θεού πάλι που σημαίνει: την Γραφή την ερμηνεύουν δια της Γραφής και είναι θέμα ορθής επιστημονικής έρευνας. Γι' αυτό στον Προτεσταντισμό για να γίνεις κληρικός, που σημαίνει ουσιαστικά ιεροκήρυκας, να μιλάς, ν' αναπτύσσεις τον λόγο του Θεού, πρέπει να μορφωθείς πανεπιστημιακά, δηλαδή να έχεις πτυχίο του Πανεπιστημίου και να εξηγείς την Γραφή δια της Γραφής. Κι αυτό μπορείς να το κάνεις και στο γραφείο σου, στο σπουδαστήριό σου ή στην αίθουσα και στον κύκλο που διδάσκεις, αν διδάσκεις. Οι διδάσκαλοι, λοιπόν, οι *doctores* της Εκκλησίας, είναι για τους προτεστάντες τα όργανα με τα οποία ερμηνεύεται η αυθεντία της Γραφής.

Προσέξτε, τι προβλήματα δημιούργησε αυτό ως προς την αυθεντία της Αγίας Γραφής στη Δύση και είναι ένα από τα προβλήματα που σήμερα την καίνε πάρα πολύ. Ως προς μεν τη θέση των ρωμαιοκαθολικών, δημιουργήθηκε το ερώτημα φυσικά, γιατί να είναι αλάθητος ένας επίσκοπος, ή γιατί να είναι αλάθητη μια σύνοδος επισκόπων, ή γιατί να είναι αλάθητος ο πάπας. Κι εκεί πραγματικά σκοντάφτουν, δεν μπορούν σήμερα ιδίως, να δώσουν ικανοποιητικές απαντήσεις. Ως προς τους προτεστάντες, δημιουργήθηκε το πρόβλημα, που σήμερα απασχολεί τους πάντες στη Δύση: Πώς μπορεί η Γραφή να ερμηνευθεί δια της Γραφής και δια της επιστημονικής αναλύσεως, τη στιγμή που βλέπουμε ότι η Γραφή υπόκειται κι αυτή σε ορισμένες ιστορικές και πολιτιστικές επιρροές, οι οποίες δεν ισχύουν για πάντα; Και γι' αυτό αναγκάζονται σήμερα οι προτεστάντες, επειδή δεν τους είναι αρκετός ο κανόνας της Αγίας Γραφής, ν' αναζητούν τον κανόνα μέσα στον κανόνα. Ένα μικρότερο δηλαδή κανόνα, μέσα στον κανόνα της Αγίας Γραφής. Αναζητούν τα κριτήρια με βάση τα οποία θα εντοπίσουν κάτι που λέει η Αγία Γραφή, αν είναι πράγματι αυθεντικό, και με τα οποία θα ξεχωρίσουμε αυτό που σήμερα δεν είναι αυθεντικό και απαραίτητο.

Για παράδειγμα λέει ο Απόστολος Παύλος ότι και η φύση μας διδάσκει ότι αν ο άνδρας αφήνει μακριά τα μαλλιά του αυτό είναι ασχήμια και αφύσικο. Ή λέει ακόμη ότι ο κόσμος αποτελείται από ουρανό, γη και υποχθόνια κλπ. Αυτά είναι δεδομένα πολιτιστικά στοιχεία για την εποχή του. Υπάρχουν, βέβαια, και μεταξύ

των προτεσταντών οι λεγόμενοι *fontamentalists*, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι κάθε γράμμα της Γραφής πρέπει επακριβώς να τηρείται. Αφού το είπε, έτσι πρέπει να είναι, τελείωσε. Δεν μπορούμε να το αμφισβητήσουμε. Πρέπει κανονικά να ξυριζόμαστε, να κουρευόμαστε όλοι. Σύμφωνα μ' αυτή τη λογική πρώτοι οι συντηρητικοί μας καλόγεροι είναι αυτοί που παραβαίνουν τα λόγια του Παύλου! Θέλω να πω με τούτο, που αποτελεί ένα χτυπητό παράδειγμα, ότι και εμείς αναγκαστήκαμε να μην πάρουμε επί λέξει αυτά που λέει ο Παύλος, διότι διαφορετικά θα πρέπει να προχωρήσουμε σ' άλλες ενέργειες κι όχι σ' αυτές που κάνουμε. Τέτοια παραδείγματα υπάρχουν πάρα πολλά. Όταν η Γραφή ερμηνεύεται δια της Γραφής, όπως κάνουν οι προτεστάντες σήμερα, ανακαλύπτουν ένα σωρό πράγματα διαρκώς, τα οποία είναι ζητήματα πολιτιστικής και ιστορικής μορφής και δεν ισχύουν σήμερα. Συνεπώς, αυτό τους οδηγεί σε μια κρίση της αυθεντίας της Γραφής. Σήμερα, είναι χαρακτηριστικό, ότι αυτοί που δεν πιστεύουν στην αυθεντία της Γραφής, είναι οι πνευματικοί απόγονοι εκείνων που διακήρυξαν το *Sola scriptura*, (=μόνο η Αγία Γραφή και τίποτε άλλο). Έτσι έφθασαν στο σημείο να μην μπορούν τώρα να εμπιστευθούν στην Αγία Γραφή. Η ερμηνευτική, έχει αναπτυχθεί τόσο πολύ στη Δύση ώστε η Γραφή να υπόκειται κι αυτή στην ερμηνεία, βάσει των νέων δεδομένων της εκάστοτε ιστορικής εποχής.

Όλα αυτά έχουν ως αφετηρία και αναφορά τους το γεγονός ότι ο δυτικός άνθρωπος, Ρωμαιοκαθολικός ή προτεστάντης, εντοπίζει την ουσία της Εκκλησίας και την ουσία της αλήθειας σε διαμορφωμένες κατά το παρελθόν διατάξεις ή καλούπια. Διαμορφώνεται και επιβάλλεται στο παρελθόν μια νόρμα και εμείς προσπαθούμε τώρα να είμαστε πιστοί σ' αυτήν. Πρόκειται για μία καθαρά δυτική τοποθέτηση. Στην επιφάνεια αυτής της αντίληψης εντοπίζονται όλα αυτά τα προβλήματα για την αυθεντία των επισκόπων, των συνόδων, του πάπα, για την ερμηνευτική της Γραφής και τα συναφή. Αλλά πίσω απ' αυτά κρύβεται η διάθεση υποταγής σε μία ορισμένη εκ των προτέρων κανονιστική διάταξη.

Για την Ορθοδοξία δεν δημιουργήθηκε ποτέ αυτό το πρόβλημα. Η Γραφή ερμηνεύεται εν τη Εκκλησία, εν τη συνάξει της Εκκλησίας. Προσέξτε όμως τι σύγχυση έχουμε και εμείς ως προς αυτά τα θέματα λόγω δυτικών επιδράσεων. Όταν τον τελευταίο καιρό αυξάνεται ο αριθμός αυτών που διαβάζουν το Ευαγγέλιο σε αφηγηματικό ή συναισθηματικό ύφος αντί της παραδοσιακής ψαλμώδησης του Ευαγγελίου, διερωτάται κανείς, αν αυτοί οι άνθρωποι έχουν συνείδηση αυτής της ιδιοτυπίας της Ορθοδοξίας. Ο λόγος για τον οποίο το κάνουν, βέβαια, είναι για να γίνει κατανοητό, διότι με την ψαλμωδία νομίζουν ότι χάνεται το νόημα, κι αυτό που μετράει είναι το νόημα. Είναι δηλαδή σαν ένα διδακτικό βιβλίο, το οποίο διαβάζω και μου φέρνει μηνήμες από το παρελθόν σαν να μιλάει ο Χριστός λόγου χάρη στην επί του Όρους Ομιλία Του. Έτσι γνωρίζω τα πράγματα όπως έγιναν, όπως διαμορφώθηκαν στο παρελθόν. Πρόκειται ολοκάθαρα για δυτική νοοτροπία. Για την Ορθόδοξη Παράδοση εκείνο που μετράει δεν είναι απλώς όπως έγιναν τα

πράγματα. Είναι όπως θα γίνουν και θα είναι. Πρέπει να έχει την εσχατολογική χροιά πάντοτε ο λόγος του Θεού και γι' αυτό κατά την ορθόδοξη θεώρηση ο λόγος του Θεού μας έρχεται από τα έσχατα όχι από το παρελθόν. Είναι διαφορετικό να καθίσουμε τώρα εμείς εδώ να μελετήσουμε την Αγία Γραφή. Ή ακόμη σ' αυτούς τους λεγόμενους κύκλους της Αγίας Γραφής, που είναι καθαρά μια προτεσταντική απομίμηση. Κάθονται και μελετούν την Αγία Γραφή. Τι μπορεί να σου πει η Αγία Γραφή έξω από τη σύναξη της Εκκλησίας; Θα σου πει άλλα πράγματα, δηλαδή, ό,τι λέει σ' ένα προτεστάντη. Μέσα στο πλαίσιο της λατρείας και ιδίως της θείας Ευχαριστίας βρίσκεται ο λόγος τον οποίο ψάλλουμε, μελλωδούμε τα αναγνώσματα. Όχι τόσο τ' αναγνώσματα του Εσπερινού· δεν είναι ανάγκη να τα ψάλλει κανείς αυτά. Το Ευαγγέλιο όμως και τον Απόστολο στη Λειτουργία τα ψάλλουμε.

Λέει ο Χρυσόστομος κάπου: «ανοίγουμε συλλαβή», διότι η συλλαβή, η απαγγελία όπως την κάνουμε για ένα οποιοδήποτε βιβλίο, είναι σύλληψη του νου (συλλαμβάνειν -συλλαβή). Συλλαβή, σημαίνει ό,τι συλλαμβάνει νοηματικά το μυαλό. Και το υποβοηθούμε να το συλλάβει. Ο λόγος του Θεού δεν συλλαμβάνεται ποτέ. Είναι πολύ μεγαλύτερος από μας. Ο λόγος του Θεού είναι εκείνος που μας συλλαμβάνει. Ο Χρυσόστομος λέει πολύ ωραία, ότι με την ψαλμωδία, ανοίγεται ο λόγος του Θεού, ανοίγεται η συλλαβή και μας εμπεριέχει, αντί να την κατακτούμε. Αυτή η κατακτητική τάση της γνώσεως που εφαρμόζουμε στα πράγματα, η ίδια εφαρμόζεται κάθε φορά που καταργούμε την ψαλμωδία και επιχειρούμε να κάνουμε τα αναγνώσματα καταληπτά. Και η λέξη ακόμη είναι ενδιαφέρουσα. Θέλουμε να τα καταλάβει ο λαός. Να τα καταλάβει! Μπορείς ποτέ να καταλάβεις τον λόγο του Θεού, ή να τον συλλάβεις; Βεβαίως θ' αναρωτηθεί κανείς: Τι μυστηριώδης και χνώδης αντίληψη είναι αυτή; Πολλοί δυτικοί συγκινούνται από τους ορθοδόξους όταν πάνε στην Λειτουργία τους και τα ψέλνουν όλα και λένε, εσείς τουλάχιστον έχετε το μυστήριο. Δεν πρόκειται γι' αυτό το μυστικό και εξωτικό μυστήριο το άνευ σημασίας. Πρόκειται για έναν τρόπο γνώσεως, ο οποίος στηρίζεται στην κοινωνία των προσώπων, κι όχι στην ενέργεια του νου. Και γι' αυτό στους ορθοδόξους, η Αγία Γραφή δεν μπορεί να μας μιλήσει με τον ίδιο τρόπο, όταν τη διαβάζουμε στο σπίτι και όταν την ψάλλουμε, όταν την ακούμε στην Εκκλησία. Γι' αυτό ο μεγαλύτερος καταστροφέας του λόγου του Θεού στην Εκκλησία, είναι ο ιεροκήρυκας, ο οποίος μάλιστα εμφανίζεται σε ακατάλληλη στιγμή, την ώρα του Κοινωνικού και ανατρέπει όλη τη δομή της Λειτουργίας. Τι δουλειά έχει εκεί το κήρυγμα; Το κήρυγμα πρέπει να είναι αμέσως μετά το ευαγγέλιο. Κατόπιν φεύγουμε από τα λόγια και οδηγούμαστε αλλού. Γι' αυτά τα ζητήματα δεν χρειάζεται και γνώση πολλή της Ιστορίας, για να διαπιστώσει κανείς ότι είναι νεόφερτα και ότι είναι δυτικά. Και μόνο από την ιστορική πλευρά αποδεικνύεται ότι πρόκειται για λανθασμένες συνήθειες. Αλλά εδώ μας ενδιαφέρει κυρίως η θεολογία του πράγματος. Θεολογικά, λοιπόν, όλη αυτή η προσπάθεια να συλλάβουμε και να κατανοήσουμε το λόγο του Θεού, είναι οπωσδήποτε δυτικό φαινόμενο. Ο απλός

λαός, αν εμείς δεν τον έχουμε διαφθείρει με τη συνειδητή μας θεολογία, όσο ήταν ανεπηρέαστος έβλεπε τα αναγνώσματα σαν μέρη του όλου γεγονότος. Και το Ευαγγέλιο δεν είναι ποτέ για τον ορθόδοξο πιστό ένα βιβλίο που το ανοίγεις και διαβάζεις. Είναι σχεδόν ένα πρόσωπο. Το προσκυνάς. Και η είσοδος του Ευαγγελίου, ο λαός που σταυροκοπιέται και ασπάζεται το Ευαγγέλιο, αυτό σημαίνει.

Το κήρυγμα, λοιπόν, για να μην καταστρέφει τον χαρακτήρα του λόγου του Θεού, θα πρέπει οπωσδήποτε, α) να είναι στην ώρα του αμέσως μετά το Ευαγγέλιο, β) να είναι όσο το δυνατόν προσηλωμένο στο κείμενο, σ' αυτό που έχει αναγνωσθεί και γ) να έχει οπωσδήποτε αναφορές και χαρακτήρα λειτουργικό. Είναι ένα λειτουργικό γεγονός το κήρυγμα, δεν είναι κάτι που θα μπορούσε να γίνει σε μια αίθουσα. Ενώ πολλά κηρύγματα θα μπορούσαν να γίνουν και σε μια αίθουσα. Εάν προϋποθέτει κανείς όλα αυτά θα δει που οδηγούν και πώς η εκδυτικοποίηση της Ορθοδοξίας είναι σήμερα σχεδόν συντελεσμένη. Και αυτοί που φωνάζουν εναντίον της Δύσεως στην Ορθοδοξία, δεν έχουν επισημάνει αυτά τα προβλήματα. Έχουν άλλα που τους καίνε. Και επιτρέπουν αυτοί ν' αλλοιωθεί η Λειτουργία, που όμως για μας είναι το μόνο που μας κρατάει γνησίους. Ο λόγος του Θεού για μας είναι ένα γεγονός που μας έρχεται από τα έσχατα, είναι μια παρουσία μυστηριακή, ένα ευχαριστιακό γεγονός. Είναι ο λόγος όπως προσωπικά τον συναντούμε στην Ευχαριστία και τον συναντούμε σε πληρότητα με το να κοινωνούμε το Σώμα και το Αίμα του Χριστού. Πρόκειται για μια ολότητα: ο λόγος του Θεού είναι κοινωνία του Σώματος και Αίματος του Χριστού. Μέσα εκεί εντοπίζονται και εντάσσονται τα αναγνώσματα. Γι' αυτό και έχουν ανέκαθεν αυτήν τη μορφή της εμμελούς αναγνώσεως. Η αυθεντία της Αγίας Γραφής, λοιπόν, δεν συνίσταται στο ποιος θα μας την εξηγήσει, αν αυτός ξέρει καλά, ή αν αυτός έχει από άποψη ιεροκρατικού θεσμού ορισμένα προνόμια να εξηγεί. Γι' αυτό και οι σύνοδοι ακόμη των επισκόπων για μας, κατά έναν τρόπο, εντάσσονται σ' αυτό το κύκλωμα που λέγεται κοινωνία του Αγίου Πνεύματος και η αυθεντία τελικά αναδύεται μέσα απ' όλο αυτό το γεγονός της κυκλοφορίας του Πνεύματος σ' όλα τα μέλη της Εκκλησίας. Και είναι ευνόητο σε μας, εν αντιθέσει προς τους Ρωμαιοκαθολικούς, ότι μπορεί μια απόφαση ή ερμηνεία των επισκόπων να αποδειχθεί λανθασμένη, όπως είναι ευνόητο και εν αντιθέσει προς τους προτεστάντες, μια επιστημονική ερμηνεία να μην έχει για μας κανένα νόημα και καμία σημασία.

Σήμερα στην Ελλάδα δημιουργείται ένας οξύς προβληματισμός γύρω απ' αυτό το θέμα, διότι, πράγματι οι βιβλικοί επιστήμονες, που σπούδασαν όλοι στη Δύση, μη διαθέτοντας την εμπειρία και την ξεκαθαρισμένη χρήση της Βίβλου στα ορθόδοξα πλαίσια, προβληματίζονται βλέποντας ότι σχεδόν αδιαφορούμε οι ορθόδοξοι για τα επιστημονικά προβλήματα που θέτει σήμερα η εξηγητική για πολλά ζητήματα. Δεν μπορούμε, ασφαλώς, ν' αγνοούμε την επιστημονική ερμηνεία. Απ' την άλλη μεριά όμως η επιστημονική γνώση, δεν είναι ο τρόπος με τον οποίο εμείς αναγνωρίζουμε

την Γραφή σαν λόγο του Θεού που μας μιλάει. Έχουμε άλλο context, άλλο πλαίσιο, μέσα στο οποίο θέτουμε την Γραφή για να μας μιλήσει τελικά. Αλλά βέβαια δεν είναι σωστό να λέμε ότι και αυτά που λέει η επιστήμη είναι λανθασμένα, απλώς επειδή έτσι μάθαμε. Και πάλι τα κριτήρια και αυτά συνήθως είναι βάσει παλαιών δεδομένων επιστημονικών και σήμερα πλέον δεν ισχύουν. Βλέπεται πόσο η δυτική σκέψη, η δυτική θεολογία και η σωστή και ακριβής γνώση της έχουν σημασία για μας τους ορθοδόξους. Κάνουν μεγάλο λάθος αυτοί που υποστηρίζουν ότι ενδιαφέρονται για τη Δύση και συνήθως, αυτοί που τα λένε, είναι βουτηγμένοι για καλά μέσα στη δυτική σκέψη και δεν το συνειδητοποιούν καθόλου. Όλα αυτά, λοιπόν, έχουν σχέση με την Εκκλησιολογία. Επαναλαμβάνω, το κλειδί για μας είναι η Εκκλησία, είναι η σύναξη του λαού του Θεού σε συγκεκριμένο τόπο και χρόνο που απεικονίζει την κοινωνία των εσχάτων. Μια σύναξη που συγκροτεί το Άγιο Πνεύμα και με την οποία, συνάγοντάς την, ενσαρκώνει εκ νέου κάθε φορά, και συνεπώς σε ιστορική συνέχεια διαρκώς επαναπραγματοποιούμενη, το σώμα του ιστορικού Χριστού. Έτσι έχουμε, ούτε άρνηση της Ιστορίας, αλλά ούτε και προσκόλληση στην Ιστορία και στο παρελθόν, όπως έχει ο δυτικός άνθρωπος χωρίς να μεσολαβήσουν τα έσχατα. Για μας, τα έσχατα εισβάλλουν δια του Αγίου Πνεύματος στην Ιστορία κυρίως δια της θείας Ευχαριστίας, και μέσα σ' αυτό το πλαίσιο νοηματίζεται η ιεροσύνη ο λόγος του Θεού, η Αγία Γραφή και γενικά όλη η ζωή της Εκκλησίας.

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ

289

Ερ. - Μία εφαρμογή αντιστρόφως ανάλογη αυτής της σύναξης που έχει η Ανατολή, που πιστεύει ότι το Πνεύμα συγκροτεί την Εκκλησία ως τη σύναξη των πιστών: Μήπως ακριβώς η άρνηση αυτής της συνάξεως στη δυτική εκκλησιαστική παράδοση, έχει ως αποτέλεσμα να ονομάζονται οι επίσκοποι στη Δύση ερήμην επισκοπής;

Απ. - Δεν γίνονται όλοι στη Δύση χωρίς επισκοπή.

Υπάρχει όμως αυτή η δυνατότητα. Ενώ σε μας είναι αδιανόητο να υπάρχει επίσκοπος χωρίς τη μνεία της επισκοπής του. Πρέπει να είναι οπωσδήποτε και η επισκοπή, ενώ στη Δύση γνωρίζουμε ότι υπάρχουν και βοηθοί επίσκοποι, επίσκοπος παρά τω επισκόπω κλπ. Είναι αυτό μία εφαρμογή, και αυτό τι συνέπεια έχει, αν έχει κάποια συνέπεια για όλη τη σύναξη των πιστών, για όλη την Εκκλησία; Δηλαδή, εφόσον είπαμε ότι ο επίσκοπος πράγματι είναι η Εκκλησία, όπου επίσκοπος και Εκκλησία, ποια συνέπεια έχει αυτό το πράγμα που γίνεται στη Δύση;

Βέβαια, η συνέπεια είναι ότι μπορεί να νοηθεί και σε μας όπως στη Δύση ο επίσκοπος, σαν ένας θεσμός που αφορά σε ένα άτομο και μόνο. Επομένως, ασκεί ορισμένες εξουσίες, έχει ορισμένες αγιαστικές και άλλες ικανότητες και ενέργειες, οι οποίες απορρέουν κατά κάποιο τρόπο μόνο από τον εαυτό του, διότι τις έλαβε και τις εναποθήκευσε μέσα στον εαυτό του και κατόπιν τις βγάζει και τις

χρησιμοποιεί. Βέβαια, στη Δύση υπάρχει αυτή η αντίληψη και τα μυστήρια γίνονται εκεί κανάλια, δίοδοι, όπως τα λένε, χάριτος που περνούν μέσα από τα άτομα. Και γι' αυτό, όταν ένας κληρικός καθαιρεθεί, θα εξακολουθεί να είναι ιερέυς στη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία.

Για την Ορθόδοξη Ανατολή ο επίσκοπος ενώνει μια κοινότητα. Μπορεί η κοινότητα αυτή να μην υφίσταται αυτή τη στιγμή για διάφορους ιστορικούς λόγους, όπως έχουμε σήμερα, λόγω χάρη, στο Τουρκοκρατούμενο τμήμα της Κύπρου την Κυρήνεια. Έχουμε τον Κυρηνείας, ο οποίος χειροτονήθηκε μετά την κατάληψη του τμήματος αυτού από τους Τούρκους και εξακολουθεί να είναι Κυρηνείας, χωρίς να ζει στην Κυρήνεια και χωρίς το ποιμνίό του να βρίσκεται στην Κυρήνεια. Και στην Κωνσταντινούπολη έχουμε τέτοιες περιπτώσεις πολλές και στις επισκοπές της Μ. Ασίας κλπ. Αυτά είναι εκκλησιαστικώς εντάξει, διότι πρόκειται για επισκόπους οι οποίοι είναι εμπερίστατοι λόγω ιστορικών συνθηκών. Δεν πρόκειται για «ψιλώ ονόματι» επισκόπους. Λέμε είναι «ψιλώ ονόματι» της «πάλαι ποτέ διαλαμψάσης», τα έχουμε και εμείς αυτά με μερικούς βοηθούς επισκόπους. Αυτό το «πάλαι ποτέ διαλαμψάσης», δεν έχει καμιά σχέση με την πραγματικότητα την ιστορική και αυτό είναι δυτικό κατά κάποιο τρόπο. Το άλλο όμως δεν είναι δυτικό. Δεν είναι για μας, όπως συχνά για τους Ρωμαιοκαθολικούς, ο επίσκοπος ασύνδετος με κάποια κοινότητα, έστω και αν οι ιστορικές συνθήκες είναι ιδιάζουσες. Φαντάζομαι, στην Κύπρο, η Εκκλησία δεν θα δεχθεί εύκολα ότι η Κυρήνεια πρέπει να διαγραφεί από τον Χάρτη. Θα κάνει επισκόπους Κυρηνείας οι οποίοι δεν θα μπορούν να πάνε στην Κυρήνεια, δεν έχει σημασία αυτό. Εκεί που το έχουν παρατραβήξει, και δυστυχώς αυτοί δεν είναι δυτικοί - αλλά η Δύση είπαμε είναι ένα φαινόμενο που εισέρχεται χωρίς να καταλάβουμε παντού - είναι οι προχαλκηδόνιοι, οι οποίοι έχουν επισκόπους, χωρίς καμιά αναφορά σε επαρχία. Ο τάδε επίσκοπος θρησκευτικής εκπαίδευσης, ο τάδε επίσκοπος επί των εξωτερικών, όπως έχεις υπουργό εξωτερικών, έχεις επίσκοπο εξωτερικών, επίσκοπο παιδείας κλπ. χωρίς καν τη μνεία επισκοπής. Βέβαια, αυτά είναι απόρροιες της δυτικής αντιλήψεως, ότι την αρχιερωσύνη, όπως και την ιερωσύνη, την παίρνει άτομο χωρίς καμιά αναφορά στην κοινότητα. Και αυτά, επαναλαμβάνω, ανάγονται στην καθαρά ιστορική και χριστολογική προσέγγιση. Αυτά ο Χριστός τα παρέδωσε, τα πήρε ο Απόστολος, τα έδωσε στο διάδοχό του, αυτός στον επόμενο του κ.ο.κ. Τα λαμβάνουν ως άτομα. Αν όμως θέσουμε το Άγιον Πνεύμα ως συστατικό παράγοντα της Εκκλησίας, ως κοινωνία, όπως άλλωστε και είναι, που συγκροτεί την κοινότητα, τότε βλέπουμε ότι δεν μπορεί να γίνει αλλιώς. Γι' αυτό για μας η χειροτονία λαμβάνει χώρα μέσα στο μυστήριο της θείας Ευχαριστίας και δεν αποτελεί ξεχωριστή τελετή.

Ερ.- Έχω την εντύπωση, ότι αυτή η απόρριψη της Πνευματολογίας έχει να κάνει με το φαινόμενο της εκκοσμίκευσης άμεσα (και στην Ανατολή βέβαια). Αλλά μήπως με βάση αυτό μπορούμε να σας ζητήσουμε να μας πείτε τι είδους ερμηνεία δίνετε εσείς στο γεγονός ότι στη Δύση υφίσταται αυτή η πρωτοκαθεδρία της ιστορικής,

(της επιτακτικής πολλές φορές) ανάγκης, να υπάρχει η ιστορική καταβολή και η οποία να σημαδεύει και να μας γλυτώνει από τον κίνδυνο να υποστασιάσουμε τα «ου βλεπόμενα», πράγματα ενός ασύλληπτου μέλλοντος;

Απ. - Όπως είπαμε, ιστορικά μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι το δυτικό πνεύμα γεννιέται πραγματικά μ' αυτές τις ιδιομορφίες. Το βλέπουμε στον Τερτυλλιανό, όπου μπορούμε ν' ανιχνεύσουμε τις πρώτες εκδηλώσεις του δυτικού πνεύματος, όπως αυτό εμφανίζεται, νομίζω σαφώς, σε σχέση με τον Χριστιανισμό της Βόρειας Αφρικής και της Ρώμης στον Β' αι. Εκεί παρατηρούνται αυτά τα φαινόμενα, όχι τόσο ακόμη στη Ρώμη όσο κυρίως στη Βόρειο Αφρική· κατόπιν η νοοτροπία αυτή θα μεταφερθεί στη Ρώμη. Τούτο αποτελεί βέβαια το καθαρώς ιστορικό πλαίσιο. Αλλά αν ζητάτε μια βαθύτερη ερμηνεία, θα έδινά την ίδια ερμηνεία που θα έδινά ερμηνεύοντας και το δικό μας, εξαιτίας επιδράσεων, ναρκισσισμό του ιστορικού μας παρελθόντος.

Η Ιστορία ικανοποιεί μία ψυχολογική ανάγκη για ασφάλεια. Τα αντικειμενικά της δεδομένα αποσύρουν την ευθύνη του προσώπου, η οποία ευθύνη είναι μια περιπέτεια πάντοτε και δεν ξέρεις που θα σε βγάλει. Συχνά αυτό ακριβώς μας δηλώνουν οι δυτικοί. Π.χ. για τις συνόδους μας λένε: «πού είναι η αυθεντία των συνόδων, πού σταματάει και που αρχίζει»; Και όταν μιλούμε για την αποδοχή μιας συνοδικής απόφασης μέσω του πληρώματος κλπ. λένε: «μα, αυτά όλα σάς οδηγούν σε πλήρη ανασφάλεια· ενώ εγώ ξέρω! Μου το θέσπισε η σύνοδος γι' αυτό ξέρω ότι είναι σωστό». Μ' αυτόν τον τρόπο ο δυτικός αποσύρει την προσωπική του ευθύνη και λαμβάνει τη βεβαιότητα από ένα αντικειμενικό γεγονός. Όπως και ο προτεστάντης -και ιδίως ο fontamentalist- θα πάρει επί λέξει το λόγο του Θεού, αφού το λέει η αυθεντία του Αποστόλου Παύλου. Όλα αυτά, λοιπόν, έχουν απήχηση ψυχολογική, γιατί προσφέρουν μια ασφάλεια, και ο άνθρωπος αναζητάει ασφάλεια. Η Δύση δε πάντοτε είχε αυτό το χαρακτηριστικό, ότι αντικειμενοποιούσε τα πάντα, για δύο λόγους: για να αισθάνεται ασφάλεια, και να μπορεί να τα χρησιμοποιεί κάνοντας θεσμούς, που είναι νομίζω στο αίμα του δυτικού ανθρώπου. Αν δεν θεσμοποιήσει, αν δεν χρησιμοποιήσει κάτι, ή από τη στιγμή που θα το χρησιμοποιήσει, διαπιστώσει ότι δεν του προσφέρει τίποτα, αυτό πλέον δεν έχει κανένα νόημα. Δηλαδή μια πίστη εάν προσφέρει κάτι είτε συναισθηματικό είναι αυτό, είτε θεσμικό, είτε για να βελτιωθεί η κοινωνία, είτε ηθικό, είτε οτιδήποτε άλλο, τότε μονάχα είναι φερέγγυα. Έτσι, διαμορφώνεται το κριτήριο απόρριψης και αποδοχής, ανάλογα με τη χρηστικότητα.

Νομίζω ότι ο δυτικός άνθρωπος χαρακτηριζόταν ανέκαθεν γι' αυτή του την τάση και δεν επιρρίπτω όλα τα κακά στους Φράγκους. Είναι πολύ αρχαιότερη από την εποχή των Φράγκων η τάση αυτή της δυτικής νοοτροπίας να θεσμοποιεί, για να μπορεί ν' αποδίδει αποτέλεσμα. Έτσι προόδευσε το ρωμαϊκό κράτος κι έκανε όλο αυτό το οικοδόμημα της νομοθεσίας, την οργάνωση, την οποία κανένας δεν μπόρεσε να

ξεπεράσει. Έτσι και η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, πραγματικά επέζησε δια των αιώνων και είναι ισχυρή ακόμη με τους θεσμούς της. Οι Ορθόδοξοι στηριζόμαστε στο Άγιο Πνεύμα πραγματικά και στη Λειτουργία, η οποία συνιστά κατεξοχήν το εσχατολογικό γεγονός που εισβάλλει μέσα στην Ιστορία. Θέλω να πω, ότι μάλλον εκεί βρίσκεται η εξήγηση. Το δυτικό πνεύμα αναζητούσε πάντοτε την ασφάλεια, την χρηστικότητα και αποτελεσματικότητα η οποία, όμως, για ν' αποδώσει, προϋποθέτει σύλληψη δια του νου, αντικειμενοποίηση, ανάλυση και θεσμοποίηση.

Ερ. - *Είπατε τώρα τη λέξη αντικειμενοποίηση. Ο Berdiaeff ξόδεψε χρόνια πολλά από τη ζωή του για να μας πει ότι η αλήθεια δεν είναι αντικειμενική πραγματικότητα της περιοχής των αντικειμένων, όπως συμβαίνει με το ρωμαιοκαθολικό και το μαρξιστικό δόγμα. Μ' άλλα λόγια, φαίνεται, σύμφωνα μ' αυτά που λέμε, ότι ο Χριστιανισμός στη Δύση αντικειμενοποιείται και κατά ένα τρόπο προηγείται η εκκοσμίκευση της σύλληψης του Χριστιανισμού ως κάτι το σταθερό και τελειωμένο. Πρώτα δηλαδή επέρχεται ο απόστολος ως εκκοσμικευμένος θεσμός και μετά έρχεται ο απόστολος ως χαρισματική παρουσία.*

Απ. - Αυτό είναι σωστό. Βλέπετε, είναι πολύ ενδιαφέροντα και δεν έχουν μελετηθεί, διότι και το Βυζαντινό κράτος, είναι συνέχεια του ρωμαϊκού, αλλά τα πράγματα αλλάζουν εκεί. Είναι οφθαλμοφανές ότι η Δύση με τους Φράγκους αλλάζει πλέον, παίρνει τη μη Βυζαντινή μορφή του ρωμαϊκού κράτους, η οποία χαρακτηρίζεται απ' αυτά τα πράγματα. Αλλά, σωστά είπατε, ότι φυσικά δεν εισάγει την εκκοσμίκευση ο Χριστιανισμός, τη βρίσκει. Απλώς την υφίσταται κι αυτός στη Δύση και οι συνέπειες είναι εμφανείς ακόμη.

Ερ. - *Ορισμένοι προτεστάντες τελούν μυστήρια, αλλά θα ήθελα να μας πείτε πώς και με ποια έννοια τα τελούν;*

Απ. - Κι αυτοί ποικίλουν μεταξύ τους ως προς την έννοια και ως προς το πώς τα τελούν. Για όλους αυτούς πάντως πρόκειται για ανάμνηση του παρελθόντος. Το εσχατολογικό στοιχείο, η απεικόνιση των εσχάτων, η πρόγευση της εσχατολογικής τράπεζας δεν υπάρχει. Είναι μία ανάμνηση που σημαίνει για άλλους ότι όντως ό, τι έγινε στο Μυστικό Δείπνο ξαναγίνεται μέχρι ενός σημείου, ενώ για άλλους, για τους περισσότερους, ό, τι γίνεται είναι απλώς ένας συμβολισμός χωρίς περιεχόμενο αυτού που έγινε στο Μυστικό Δείπνο. Πάντως, αυτό που ενδιαφέρει, είναι τι έγινε στο Μυστικό Δείπνο κι αυτό είναι το δυτικό. Κατά τ' άλλα και στους Έλληνες Πατέρες έχουμε εκφράσεις που μπορεί να σκανδαλίσουν. Ο Κύριλλος Αλεξανδρείας και άλλοι όπως ο Άγιος Βασίλειος στη Λειτουργία του λένουν ότι τα δώρα είναι «αντίτυπα» του Σώματος και του Αίματος του Χριστού. Τέτοιες λέξεις μπορεί να δώσουν την εντύπωση, ότι έχουμε παρόμοιο, όπως στον προτεστантиσμό, συμβολισμό. Δεν έχουμε συμβολισμό, αλλά δεν έχουμε και το πρόβλημα το τι γίνεται, αν αλλάζουν ή δεν αλλάζουν τα στοιχεία κλπ. Αυτό που μετράει για μας είναι το ότι έχουμε εκείνη την ώρα ένα εσχατολογικό γεγονός, στο οποίο φυσικά

παρόντος του Αγίου Πνεύματος και δια της ενεργείας του Αγίου Πνεύματος - γι' αυτό και η επίκληση έχει σημασία για τους ορθοδόξους- γίνεται παρουσία η εσχατολογική πραγματικότητα. Επομένως, τα δώρα έχουν μέσα τους την παρουσία του Χριστού είναι «αυτό τούτο το Σώμα, αυτό τούτο το Αίμα». Με ποιόν τρόπο κλπ. αυτό δεν το εξετάζουμε οι ορθόδοξοι.

Ερ. - Σε αναφορά, με το ότι η θεία Ευχαριστία είναι η εικόνα των εσχάτων: Βέβαια τώρα συμπληρώθηκε θα λέγαμε η φράση ότι δεν είναι απλώς μόνο εικόνα που σημαίνει ότι απλώς συμβολίζει, είναι η πρόγευση, δηλαδή βιώνονται και δεν συμβολίζονται τα εσχατολογικά γεγονότα. Η εικόνα βέβαια είναι μια λέξη που θέλει εξήγηση.

Απ. - Αυτό ακριβώς. Ποια είναι η ερμηνεία της εικόνας των εσχάτων και αν μπορούμε να πούμε ποια είναι τα χαρακτηριστικά της μέσα στη θεία Ευχαριστία; Τι βιώνει η Εκκλησία με την Ευχαριστία, ποια είναι τα έσχατα; Πως πραγματώνονται μέσα στην Ιστορία; Γιατί ο λαός μετά την τέλεση της θείας Λειτουργίας, (την τέλεση όχι το τέλος), καλείται, βγαίνοντας έξω στον κόσμο να τον μεταμορφώσει; Τον μεταμορφώνει με βάση αυτό που έχει γευθεί. Ποιο είναι αυτό που γεύεται η Εκκλησία μέσα στη Θεία Ευχαριστία;

Αυτός ο εικονισμός των εσχάτων, πρώτα-πρώτα δεν είναι συμβολικός, αλλά είναι πραγματικός, έχει μια γεύση, μια εμπειρία η οποία συνίσταται πρωταρχικά σ' αυτό τούτο το γεγονός και στον τρόπο με τον οποίο συνάγεται η Εκκλησία. Είναι μία σύναξη που δεν προέρχεται από καταναγκασμό αλλά είναι ελεύθερη. Και, συνεπώς, δεν στηρίζεται πάνω σε αποκλειστικές σχέσεις, όπως είναι οι βιολογικές και κοινωνικές. Γι' αυτό και είναι σημαντικό να μην γίνεται θεία Ευχαριστία λόγου χάρη για τα παιδιά μόνο. Τούτο είναι πλήρης αλλοίωση της θείας Ευχαριστίας. Η Ευχαριστία είναι αυτή που συνάγει όλες τις ηλικίες, όλα τα επαγγέλματα. Πρέπει να υπερβεί ο άνθρωπος αυτές τις διαιρέσεις και αντιθέσεις που επιβάλλει η φύση και η κοινωνία, όπως φτωχοί, πλούσιοι, έγχρωμοι, λευκοί κλπ. Δεν μπορείς να τελέσεις Ευχαριστία μόνο για λευκούς, όπως κάνουν στη Νότιο Αφρική και άλλοτε στην Αμερική. Παρουσιάζεται και σε μας το φαινόμενο να τελούμε Λειτουργίες για παιδιά, φοιτητές, επιστήμονες, διαφόρων ειδικοτήτων κλπ. Αντίθετα η εμπειρία, η πρόγευση της Ευχαριστίας είναι ότι υπερβαίνονται όλες οι διαιρέσεις οι φυσικές, οι βιολογικές, οι κοινωνικές κλπ. Αυτό δεν είναι μικρό πράγμα, είναι ο απεικονισμός των εσχάτων, διότι μόνο στα έσχατα θα υπερβούμε τις διαιρέσεις αυτές. Και βέβαια, ο θάνατος ουσιαστικά πάλι είναι η άλλη όψη αυτής της διαιρέσεως που έχουμε από τη βιολογική και την κοινωνική μας ύπαρξη. Κι αφού τα υπερβαίνουμε όλα αυτά, εκεί είναι τώρα που ο εικονισμός δεν είναι ακόμα πλήρης. Περιμένουμε την ανάσταση των σωμάτων, για να γίνει πλήρης πραγματικότητα.

Αλλά εμείς το προγευόμεθα υπερβαίνοντας τις διαιρέσεις αυτές, οι οποίες είναι συνυφασμένες, όπως είπαμε, με τον θάνατο και με την φθορά. Δεν είναι λοιπόν

συμβολισμός ο εικονισμός αυτός· είναι μία εμπειρία. Γι' αυτό η Εκκλησία πρέπει να διατηρήσει την Ευχαριστία σαν εμπειρία σωστή. Να μην την αλλοιώνει με διάφορα πράγματα, σαν αυτά που είπαμε. Και βέβαια, όλα αυτά γίνονται εν ονόματι του ιστορικού Χριστού και ο ιστορικός Χριστός είναι παρών, αλλά παρών ως αναστημένος εν Πνεύματι· δεν έχουμε επανάληψη του Μυστικού Δείπνου. Σκέφτομαι κάποτε να γράψω κάτι που θα το ονομάσω «Η θεολογία ή η Εκκλησιολογία των τύπων». Αυτοί οι τύποι που τους αλλοιώνουμε διαρκώς π.χ. στην ώρα του Κοινωνικού, όταν κοινωνούμε, ψάλλουμε τώρα -κι αυτό είναι νεόφερτο- «του Δείπνου σου του Μυστικού». Γιατί «του Δείπνου σου του Μυστικού»; Βέβαια, αν το εννοήσουμε με την έννοια του εσχατολογικού μυστικού δείπνου, ναι. Και πράγματι ο ύμνος αυτός έχει εσχατολογική σημασία, αλλά πολλοί τον παίρνουν ως ανάμνηση. Γι' αυτό και η Εκκλησία στο Τυπικό, το Κοινωνικό αυτό το προβλέπει μόνο για τη Μεγάλη Πέμπτη. Το Κοινωνικό όλων των άλλων Κυριακών είναι «αινείτε τον Κύριον εκ των ουρανών». Είναι εσχατολογικά στοιχεία όλα αυτά. Δημιουργείται, δηλαδή, η εσχατολογική κατάσταση.

Θυμάμαι, στο Άγιον Όρος που είχα πάει προ ετών, σε μία από τις πρώτες επισκέψεις μου, είχα δει εκεί αυτή τη συνήθεια, να ψάλλουν την ώρα του Κοινωνικού την Παράκληση, και δεν ξέρω πώς μπήκε αυτό. Πάντως, εξέφρασα την έκπληξή μου και το συζήτησα και με τον ηγούμενο και μ' άλλους σε κάποιο από τα πολύ καλά μοναστήρια, μ' αποτέλεσμα ν' αλλάξει αυτή η συνήθεια -η οποία απεδείχθη ότι προέρχονταν από τον περασμένο αιώνα. Δεν μπορείς να λες «από των πολλών μου αμαρτιών ασθενεί το σώμα, ασθενεί μου και η ψυχή», και όλη αυτή την κατάθλιψη να την μεταφέρεις στην πιο χαρμόσυνη και μεγάλη ώρα την εσχατολογική της θείας κοινωνίας, στην οποία πρέπει το «Αινείτε τον Κύριον εκ των ουρανών. Αλληλούϊα». Δεν υπάρχει πιο θριαμβευτικός ύμνος από το «Αλληλούϊα».

Η ουσία, λοιπόν, είναι ότι έχουμε οι ορθόδοξοι εικονισμό σαν μια εμπειρία και πρόγευση των εσχάτων, και όχι του παρελθόντος. Και ο εικονισμός αυτός, τούτο είναι ίσως το σημαντικό στην ερώτηση, είναι υπόθεση ολοκλήρου του γεγονότος της συνάξεως και όχι απλώς του τι κάνει ο κληρικός ή του τι κάνω εγώ χωριστά σαν άτομο. Το γεγονός ότι πάω στην Εκκλησία, ότι τοποθετούμαι, ότι στέκομαι, όλα αυτά είναι μέρος του εικονισμού των εσχάτων. Η σύναξη του λαού του Θεού είναι βασικό στοιχείο των εσχάτων. Υπάρχει μέσα στην Καινή Διαθήκη, είναι η παλαιά προσδοκία των Εβραίων, την οποία ο Χριστός εφήρμοσε πλήρως στον εαυτό Του. Και στην Καινή Διαθήκη, ιδίως στο κατά Ιωάννην Ευαγγέλιο, γίνεται λόγος περί συναγωγής των πάντων εν Χριστώ, με την έννοια, ακριβώς, ότι όταν έρθει η εσχάτη ημέρα, η ημέρα του Μεσσία, του Υιού του ανθρώπου, «συναχθήσονται πάντες από των περάτων της γης». Και «συναχθήσονται», ήταν η αντίληψη τότε ότι θα συναχθούν στην Ιερουσαλήμ, επειδή και ο Χριστός τους είπε: περιμένετε ώσπου να γυρίσω στην Ιερουσαλήμ. Τελικά, η Ιερουσαλήμ το 70 καταστράφηκε και σιγά - σιγά άρχισε και πριν ακόμη, βέβαια, η έννοια της Ιερουσαλήμ, να μετατίθεται στη Θεία

Ευχαριστία, με την έννοια της Άνω, της Νέας Ιερουσαλήμ. Στην Αποκάλυψη έχουμε ακριβώς αυτήν την εικόνα της Άνω ή Νέας Ιερουσαλήμ. Η Άνω Ιερουσαλήμ είναι ακριβώς ο εικονισμός, όπως τον έχουμε στην Αποκάλυψη, της θείας Ευχαριστίας. Στοιχείο βασικό, λοιπόν, είναι η σύναξη. Άρα ξεκινούμε από εκεί, δεν ξεκινούμε από το τι γίνεται. Πολλές φορές ρωτούν πώς πρέπει να πηγαίνουμε στη θεία Ευχαριστία, να προετοιμαζόμαστε ψυχικά, να μη πας κουρασμένος και κακόκεφος κλπ. Αυτό που μετράει είναι το να πας. Φαίνεται παράξενο μέσα στη δυτικοποιημένη σκέψη μας που θέλουμε όλα να περνούν από την ψυχολογία και από τον νου. Πηγαίνοντας συγκροτείς την Εκκλησία, έτσι συνάγεται ο λαός του Θεού. Κι αν είσαι κακόκεφος; Βασικά, δεν μπορείς να είσαι κάθε μέρα καλόκεφος. Ούτε η θεία Χάρις, όμως, ούτε η θεία Ευχαριστία επηρεάζονται απ' το κέφι σου!

Ερ. - *Από την στιγμή όμως που αυτός ο λαός δεν λέει «Αμήν»;*

Απ. - Από την στιγμή που δεν λέει το «Αμήν» γίνονται όλα αυτά τα οποία βλέπουμε. Αχρηστεύεται, δηλαδή, η έννοια του λαϊκού. Και φθάσαμε στο σημείο να λέμε, όπως και οι δυτικοί, και γράφουν οι εφημερίδες, «η Εκκλησία αποφάσισε» και εννοούν τους επισκόπους.

Ερ. - *Είπαμε και ξέρουμε τουλάχιστον, ότι προσδοκούμε ανάσταση νεκρών, ζούμε εν αναμονή των εσχάτων. Τα έσχατα θα έρθουν επειδή εμείς τα προσδοκούμε, εμείς τα λαχταρούμε, ή θα είναι ένα αντικειμενικό γεγονός εκ μέρους του Θεού; Τα έσχατα δηλαδή, θα έρθουν ανεξάρτητα απ' τη δική μας παρέμβαση, ανεξάρτητα απ' τη δική μας βούληση, ανεξάρτητα απ' τη δική μας ελευθερία;*

Απ. - Τα έσχατα θα έρθουν διότι ήρθε ο Χριστός και διότι ανέστη ο Χριστός.

Ερ. - *Αυτό δεν συνιστά μια αναγκαστική κατάσταση; Μία αναγκαιότητα;*

Απ. - Αυτό δεν συνιστά αναγκαστική κατάσταση, διότι ο Χριστός ελεύθερα έφερε το έσχατο μέσα στην Ιστορία. Για μας δεν συγκροτεί μια αναγκαστική κατάσταση εφόσον συνερχόμαστε στη θεία Ευχαριστία που είναι η πρόγευση των εσχάτων ελεύθερα. Εάν η Εκκλησία ήταν ένα βιολογικό γεγονός, μία σύναξη, μία σχέση σαν τις βιολογικές, όπου κατ' ανάγκην αγαπάει η μάνα το παιδί και το παιδί την μάνα κλπ., τότε θα υπήρχε μια σχέση που θα επέβαλλε η φύση. Εδώ δεν επιβάλλει η φύση. Ούτε η φύση, ούτε η κοινωνία, ούτε τίποτα. Βέβαια, παρεισφρύουν πολλές φορές, δυστυχώς, και κοινωνικά στοιχεία - πάμε στην Εκκλησία και για τέτοιους λόγους - αλλά ουσιαστικά πάμε ελεύθερα, δεν μας βιάζει κανείς. Επομένως, εάν πάρεις σοβαρά το γεγονός ότι πηγαίνεις στην Εκκλησία και το ερμηνεύεις σαν πρόγευση των εσχάτων, τότε βλέπεις ότι υφίστασαι καταναγκασμό. Τα έσχατα βέβαια έρχονται, θα έρθουν οπωσδήποτε, δεν τα φέρνεις εσύ, αλλά ως προς εσένα έρχονται ελεύθερα. Διότι θα μπορούσες να πεις ότι δεν θέλεις τίποτα να έχεις μ'

αυτά τα έσχατα που φέρνει ο Χριστός και έτσι θα έρθουν τα έσχατα, όχι με την θετική τους μορφή πλέον για σένα αλλά, με την αρνητική τους: την κρίση σου.

Ερ. - Δεν σχετικοποιείται μ' αυτόν τον τρόπο, ή μάλλον αναιρείται η αντίληψη ότι ενδεχομένως να επανέρθουμε στο προκτισιακό μηδέν;

Απ. - Το γεγονός ότι Ανέστη ο Χριστός, πράγματι μας εμποδίζει να πούμε ότι το μηδέν τελικά θα υποτάξει, θα καταλάβει τον κόσμο. Αλλά ως προς αυτούς που ελεύθερα δεν δέχονται την Ανάσταση, έχω εκεί τα ερωτηματικά μου. Δεν μπορώ τον απόλυτο θάνατο να τον θεωρήσω απόλυτα άσχετο με το μηδέν, με την επάνοδο στο προκτισιακό μηδέν. Επομένως, μπορεί να πει κανείς κατά κάποιον τρόπο ότι η ελευθερία μου διαδραματίζει ένα ρόλο για το αν θα επανέλθω ή όχι στο προκτισιακό μηδέν. Αλλά η «δική μου» ελευθερία, ως ενός μεμονωμένου Αδάμ, δεν αποφασίζει για το αν όλη η κτίση θα επανέλθει στο μηδέν. Ο πρώτος Αδάμ, με την ελευθερία του, καθότι ήταν ένας συλλογικός Αδάμ συμπαρέσυρε μαζί του ολόκληρη την κτίση. Με τον θάνατο που ήρθε με την πτώση, δεν έχουμε πλέον τον συλλογικό Αδάμ. Έχουμε τους επιμέρους Αδάμ. Οι επιμέρους Αδάμ, επομένως, δεν μπορούν να καθορίσουν την μοίρα ολοκλήρου της κτίσεως. Ο ένας και καθολικός Αδάμ είναι πλέον ο Χριστός, ως ο έσχατος Αδάμ «ώσπερ γαρ εν τω Αδάμ πάντες αποθνήσκουσιν, ούτως και εν τω Χριστώ πάντες ζωοποιηθήσονται». Ο Χριστός ως ο έσχατος Αδάμ επηρεάζει όλη την κτίση, χωρίς όμως να στερεί την ελευθερία του καθενός επί μέρους Αδάμ. Τώρα έχουμε θρυμματισμένο τον Αδάμ σε κομμάτια. Εσείς, εγώ, ο ένας, ο άλλος, βρισκόμαστε σε σχέση επιμερισμού της ανθρωπίνης ουσίας. Και εκεί έγκειται η διαφορά μεταξύ του τι επηρεάζει η ελευθερία ενός ατόμου και του τι επηρεάζει η ελευθερία του καθολικού, του εσχάτου Αδάμ που είναι ο Χριστός.

Νομίζω ότι υπάρχει αυτή η δυσκολία, ακριβώς να περιγράψουμε το έσχατο μέσα στην καθαρώς υπαρξιακή του διάσταση, γιατί δεν μπορούμε να δούμε τη γνωσιολογική του υφή. Είναι ένα «νυν» το οποίο είναι πιο νυν από το νυν, είναι ένα γεγονός που καθιδρύει την κατεξοχήν πράξη εξωτερικής, υπαρξιακής, ολοκληρωτικής γνώσεως του όντος και του συμβαίνοντος και της Ιστορίας.

Αυτή είναι η γνωσιολογική πλευρά του θέματος, η οποία όμως δεν είναι και η μόνη ούτε και η αποφασιστική θα έλεγα, διότι μπορεί κανείς να μην έχει αυτή τη συνείδηση του νυν ή τη συνείδηση των εσχάτων γνωσιολογικά. Είναι μόνο μία πλευρά η γνωσιολογική. Αυτός που πηγαίνει στην Εκκλησία βιώνει τα έσχατα, χωρίς να αναπτύσσει τη συνείδησή του. Ακόμη και το παιδί που δεν ξέρει τι γίνεται πηγαίνοντας, εκ των πραγμάτων, βιώνει τα έσχατα, αλλά δεν τα κατανοεί γνωσιολογικά.

Ερ. - *Το αισθάνεται;*

Απ. - Το αισθάνεται; Δεν ξέρω τι θα πει αυτό. Μπορεί, ναι. Αν διευρύνεις την έννοια της γνωσιολογίας πολύ, μπορεί να πεις ότι πραγματικά όλοι αισθάνονται και όλοι γνωρίζουν. Εγώ έχω μερικές δυσκολίες εκεί. Η γνωσιολογία είναι μάλλον περιορισμένη· απαιτεί κάποια νοητική ενέργεια που οπωσδήποτε δεν μπορεί να γίνει στην περίπτωση των παιδιών ή των υπανάπτυκτων διανοητικών. Έχουμε κι αυτούς. Δεν μπορούμε να τους αποκλείσουμε από τα έσχατα, διότι δεν έχουν το γνωστικό αισθητήριο ανεπτυγμένο.

Ερ. - *Είπατε ότι για τους δυτικούς, η Εκκλησία είναι από το Χριστό δομημένη και μόνο, αφήνοντας το Άγιο Πνεύμα έξω. Μήπως τούτο δεν έχει τόσο μεγάλη επίδραση στην Εκκλησιολογία;*

Απ. - Νομίζω τα είπαμε, αλλά επαναλαμβάνουμε το βασικό σημείο, ότι άλλο είναι το Άγιο Πνεύμα να ενεργεί εκ των υστέρων στο Χριστό και άλλο είναι, να γεννάται εκ Πνεύματος Αγίου και της Παρθένου, δηλαδή, να έχει την ταυτότητά του. Αφού είναι εκ Πνεύματος Αγίου, είναι οπωσδήποτε μία κατάσταση, μία σχέση κοινωνίας με τους άλλους. Είναι ο ένας και οι πολλοί συγχρόνως, και, συνεπώς, έχουμε και την Χριστολογία βέβαια μία άλλη κατάσταση.

Ερ. - *Σε κάποιο σημείο είπατε ότι το κήρυγμα θα πρέπει να έχει λειτουργικό χαρακτήρα. Έχω κάποιες επιφυλάξεις πάνω σ' αυτό: τι εννοούμε όταν λέμε λειτουργικό χαρακτήρα, με ποια κριτήρια το κρίνουμε αυτό ακριβώς; Τι είναι αυτό που καίρια διαφοροποιεί τη μελέτη της Αγίας Γραφής, το κήρυγμα καλύτερα στην Εκκλησία, από οποιαδήποτε άλλη μελέτη της Αγίας Γραφής σε οποιαδήποτε άλλη σύναξη; Γιατί τελικά και το κήρυγμα που ακούμε στην Εκκλησία, ο Ιερέας ή ο ιεροκήρυκας κάθεται σ' ένα γραφείο και το συντάσσει νωρίτερα.*

Απ. - Σωστά, δεν είναι εύκολο να πει κανείς τι είναι αυτό το λειτουργικό ύφος, ο λειτουργικός χαρακτήρας, διότι δεν είναι εύκολο να κάνεις και κήρυγμα σωστό. Είναι δύσκολο αυτό για ένα κήρυγμα που το ετοιμάζεις στο γραφείο σου, αν και μπορείς βέβαια να ετοιμάσεις στο γραφείο σου, μεταφερόμενος κατά κάποιο τρόπο μέσα στην ατμόσφαιρα της λειτουργίας. Αλλά αυτό που έχει σημασία είναι να μετατεθείς στην ατμόσφαιρα της λειτουργίας. Θα πρέπει να γίνει πολλή δουλειά, για να δούμε πώς μπορούμε να κάνουμε ένα κήρυγμα να είναι λειτουργικό. Διότι δεν είναι μόνο το τι θα πεις. Λένε πολλοί ότι πρέπει να εξηγήσουμε την λειτουργία. Δεν είναι αυτό το θέμα. Είναι να βάλεις στη θεματική του κηρύγματος τις διαστάσεις αυτές που περιέχει, θα έλεγα γι' άλλη μια φορά, η κοινωνία των εσχάτων. Να θέσεις τις διαστάσεις της υπερβάσεως της αποκλειστικότητας και του θανάτου, να δώσεις στον άλλον την ελπίδα και βεβαιότητα της αιώνιας ζωής κατά κάποιο τρόπο. Γιατί όλη η λειτουργία, αυτό θέλει να κάνει. Όλη η λειτουργία ετοιμάζει τον πιστό να γευθεί την υπέρβαση του θανάτου. Καταλαβαίνει κανείς

τώρα, όταν βγεις στο κήρυγμα και πεις, να είμαστε καλοί, να κάνουμε το ένα, να κάνουμε το άλλο, για τις αμβλώσεις κλπ. αυτά καθαυτά μπορείς να τα πεις, εν πάση περιπτώσει, αν τα συνδέσεις πραγματικά με το πρόβλημα της υπερβάσεως του θανάτου και την ελπίδα των μελλόντων. Να δώσεις στον άλλον, έστω και πρωταρχικά μια τραγική εικόνα· το αδιέξοδο στο οποίο φθάνει η ύπαρξη του ανθρώπου. Μην τον αφήσεις, όμως, εκεί, διότι στη λειτουργία όλα μιλούν για την υπέρβαση των αδιεξόδων. Να τον ετοιμάσεις για να δεχθεί στη συνέχεια αυτή την υπέρβαση που είναι κατεξοχήν η θεία Κοινωνία. Αλλά αυτό θέλει πολύ ανάλυση, μεγάλη προσπάθεια. Δεν είναι εύκολο πράγμα να κάνουμε ορθόδοξο κήρυγμα.

Ερ. - Τελικά τίθεται το ερώτημα, κατά πόσο είναι επιτυχημένο το κήρυγμα που είναι στενά συνδεδεμένο με τα προβλήματα της εποχής και περιορίζεται εκεί ή κατά πόσο πρέπει να περιορίζεται εκεί; Ας μην ξεχνάμε τον στόχο του που είναι διαχρονικός.

Απ. - Σωστά· το να μην αγνοεί τα προβλήματα ίσως δεν είναι άσχημο, αλλά το να μένει στα προβλήματα αυτά, ή να προσπαθεί να δώσει ηθικές λύσεις στα προβλήματα είναι λάθος. Αυτό δυστυχώς κάνουν όλα τα κηρύγματα· επισημαίνουν τα προβλήματα και μετά αρχίζουν τα πρέπει και πρέπει. Μα δεν είναι το μήνυμα της λειτουργίας ηθικό. Το μήνυμα της λειτουργίας είναι οντολογικό. Να φέρεις τον άνθρωπο ενώπιον της άρσεως των αδιεξόδων και της αλλαγής του τρόπου ζωής, σε αναφορά προς τον τρόπο ζωής του Θεού, τον οποίο τελικά γεύεται κανείς μετέχοντας στη θεία Ευχαριστία. Δεν είναι εύκολη δουλειά αυτό. Τουλάχιστον, όμως, με το κήρυγμα να μην αποπροσανατολίζουμε τον άνθρωπο εντελώς από τα έσχατα και να τον περιορίζουμε μέσα στα κοσμικά. Πρέπει αυτό να το προσέξουμε.

Ερ. - Μέσα στην Ορθόδοξη Παράδοση ποια θέση έχει ο θεσμός των ιεροκηρύκων;

Απ. - Αυτό είναι δύσκολο να το απαντήσω. Υπάρχει ο θεσμός στην Ορθόδοξη Παράδοση, αλλά νομίζω ότι μέσα στα πλαίσια τα ευχαριστιακά, τα λειτουργικά, δεν έχει θέση. Πρέπει να ξέρετε τα εξής ιστορικά. Το κήρυγμα γινόταν στην αρχαία Εκκλησία πάντοτε έξω από την θεία Ευχαριστία. Τετάρτη και Παρασκευή πραγματοποιούνταν στην Αλεξάνδρεια οι συνάξεις για την μελέτη της Γραφής, και όλες οι ομιλίες των Πατέρων, έχουν εκφωνηθεί στα πλαίσια αυτών των συνάξεων που συνδυάζονταν συνήθως με Εσπερινό ή άλλη ακολουθία, και όχι μέσα στη θεία Ευχαριστία. Κι ούτε έχουμε πουθενά σε κανένα λειτουργικό χειρόγραφο κάποια σχετική μνεία. Θα το γνωρίζαμε, αν ήταν έτσι τα πράγματα, όπως τα έχουμε σήμερα, ότι σ' αυτό σημείο γίνεται το κήρυγμα. Πουθενά δεν υπάρχει ιστορική μαρτυρία. Δεν είναι μέρος της θείας λειτουργίας το κήρυγμα. Το ότι σήμερα το λένε πολλοί, ότι αν δεν έχουμε κήρυγμα, δεν είναι σωστή η λειτουργία, αυτό είναι αποτέλεσμα της πιέσεως που άσκησαν οι Προτεστάντες σε μας. Ο HARNACK μας κατηγορήσε ότι είμαστε «κοινωνία λατρείας» απλώς, και οδήγησε τον Μπαλάνο να γράψει ένα βιβλίο, «Γιατί η Ορθόδοξος Εκκλησία δεν είναι κοινωνία λατρείας», ν' απολογηθεί απέναντι του HARNACK, ότι και εμείς έχουμε τα κηρύγματα, έχουμε το

ένα, το άλλο. Κι από τότε αναπτύξαμε τη συνείδηση ότι πρέπει να τα έχουμε, για να μη μας λένε ότι δεν τα έχουμε. Ένας λαϊκός μπορεί νομίζω να κηρύξει σ' ένα μη ευχαριστιακό πλαίσιο. Αλλά, εάν γίνει κήρυγμα μέσα σ' αυτό, θα πρέπει οπωσδήποτε να είναι συσχετισμένο με το όλο δρώμενο της Λειτουργίας, στο οποίο πρωτοστάτης, βέβαια, είναι ο Λειτουργός. Και εγώ ο ίδιος λαϊκός όσες φορές μου ζήτησαν να κηρύξω, δεν το έκανα μόνο και μόνο γι' αυτό το λόγο: διότι αισθανόμουν σαν να παρεμβάλλεται ένα ξένο στοιχείο μέσα στη Λειτουργία. Και στην αρχαία Εκκλησία, όταν μιλούσε ο Ωριγένης -ξέρετε το επεισόδιο με τον Δημήτριο Αλεξανδρείας- προκάλεσε αμέσως διαμαρτυρία. Πού ακούστηκε, δήλωσε, παρουσία επισκόπου να ομιλεί λαϊκός; Δεν εννοεί, βέβαια, την παρουσία του επισκόπου μέσα σε κάποια αίθουσα. Πρόκειται για την παρουσία του λειτουργούντος επισκόπου μέσα στη θεία Ευχαριστία.

Ζ. Παραρτήματα

Δυτική Θεολογία

1. Εισαγωγικά βασικά χαρακτηριστικά της Δυτικής σκέψης

Υπάρχουν πολλοί οι οποίοι θεωρούν ότι έχουμε υποστεί επίδραση από την Δυτική θεολογία. Βέβαια αυτό είναι εύκολο να το διαπιστώσει κανείς, έγινε διαπίστωση, αλλά το πρόβλημα αρχίζει μετά, με την προσπάθεια να καθορίσουμε τι είναι αυτή η επίδραση, σε τι συνίσταται, σε τι διαφέρει η Δυτική από την ορθόδοξη θεολογία και βέβαια σε ποια σημεία και σε ποια έκταση έχει υπάρξει αυτή η επίδραση.

Σε γενικές γραμμές, η διάκριση μεταξύ Ανατολής και Δύσεως είναι κάτι που τονίστηκε στα νεότερα χρόνια, κυρίως από τους Σλαβόφιλους στη Ρωσία. Οι Σλαβόφιλοι είναι μια ομάδα θεολόγων του περασμένου αιώνα στη Ρωσία (κυριότερος εκπρόσωπος των οποίων είναι ο Αλέξης Κομιακώφ, λαϊκός θεολόγος) η οποία ομάδα αντέδρασε κυρίως στους νεωτερισμούς που εισήγαγε ο Μέγας Πέτρος στη Ρωσία και η οποία τόνισε πολλές φορές υπερβολικά ότι το πνεύμα της Δύσεως και το πνεύμα της Ανατολής, όπως την ονόμασαν, διαφέρουν μεταξύ τους πάρα πολύ. Και αυτή η διαφορά καθιστά αυτά τα δύο μεγέθη ασυμβίβαστα. Αυτό που προσπάθησαν να δείξουν ήταν ότι, το Ανατολικό, που το ταύτιζαν με το ορθόδοξο, την ορθόδοξη παράδοση και το Βυζάντιο ήταν πολύ ανώτερο του Δυτικού.

300

Δεν ήταν δηλ. μια προσπάθεια απλώς διαχωρισμού αυτών των δύο τρόπων σκέψεως, αλλά ήταν και μία σύγκριση, μια αξιολόγηση αυτών των δύο, μια σαφής απολογητική υπέρ της ορθοδοξίας και εναντίον της Δύσεως. Αυτό συνέβη στη Ρωσία. Εμείς εδώ στην Ελλάδα δεν πήραμε είδηση καθόλου αυτής της κινήσεως. Η ομάδα των Ρώσων θεολόγων που έφυγε μετά την κομμουνιστική επανάσταση του 1917, οι εξόριστοι, που πήγαν στο Παρίσι κυρίως και ίδρυσαν τον Άγιο Σέργιο, μετέφεραν όλη αυτή την Ανατολική θεολογία όπως ονομάστηκε η οποία τοποθετημένη μέσα στην καρδιά της Δύσεως, στο Παρίσι, δημιούργησε έναν αντίλογο με τη Δύση και έφερε στο προσκήνιο στοιχεία, τα οποία εμείς στην Ελλάδα δεν τα είχαμε προσέξει, διότι η δική μας θεολογία εδώ, ακολούθησε αυτή την ομολογιακή δογματική που είχε τις δυτικές επιδράσεις. Μπήκε μέσα στην ακαδημαϊκή θεολογία με τον Ζήκο Ρώση, τον Χρήστο Ανδρούτσο και όλους αυτούς. Οι διαφορές μεταξύ Ορθοδοξίας και Δύσεως σ' αυτές τις δογματικές ήταν αντιρρήσεις εναντίον Ρωμαιοκαθολικών με επιχειρήματα, τα οποία παίρναμε από τους Προτεστάντες και αντιρρήσεις εναντίον των Προτεσταντών με επιχειρήματα τα οποία παίρναμε από τους Ρωμαιοκαθολικούς. Η δική μας θεολογία έτσι αναπτύχθηκε κυρίως.

Αυτό το δίλλημα, (Ανατολή ή Δύση), αυτόν τον αντίλογο, δεν τον είχαμε συνειδητοποιήσει. Το 1936 που έγινε η πρώτη συνάντηση των θεολογικών σχολών

των Ορθοδόξων στην Αθήνα ετέθη το θέμα αυτό κυρίως διότι ήταν παρών ο Florovskiy και οι Ρώσοι έφεραν στο προσκήνιο αυτό τον προβληματισμό. Σήμερα όλοι μιλούν, είναι πια κοινή ορολογία αυτό είναι Δυτικό, αυτό είναι Ορθόδοξο. Ενώ λέμε αυτό, διαπιστώνει κανείς ότι πολλές φορές δεν ξέρουμε τι εννοούμε.

Τι είναι αυτό που διαχωρίζει το Δυτικό από το Ανατολικό; Στο μάθημα αυτό θα προσπαθήσουμε να διαφωτίσουμε αυτό το ερώτημα.

Ποια είναι τα χαρακτηριστικά της Δυτικής σε αντιπαράθεση με την Ανατολική θεολογία; Για να το κάνουμε αυτό, θα χρειαστεί να πάμε πίσω στις ρίζες της Δυτικής σκέψης. Επομένως από μια άποψη, έχουμε να κάνουμε ένα έργο ιστορικό, να γυρίσουμε στο παρελθόν. Με τη βοήθεια αυτού του παρελθόντος θα κοιτάξουμε στη συνέχεια το παρόν. Να δούμε σήμερα μέσα στην οικουμενική κίνηση, στην οποία συναντώνται Δυτικές και Ορθόδοξες Εκκλησίες και θεολόγοι, πως τίθενται οι διαφορές αυτές; με ποια μορφή; και υπάρχει, ειδικά για την Δυτική θεολογία που μας ενδιαφέρει, εν σχέσει με το παρελθόν κάποια αλλαγή σήμερα η όχι; Αυτά τα ερωτήματα είναι πάρα πολύ σημαντικά για την δική μας την αυτοσυνειδησία και για το έργο μας σήμερα στις σχέσεις με τις ετερόδοξες Εκκλησίες. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να κάνουμε μια παρατήρηση. Ο πατήρ Florovsky τόνισε κάτι που δεν πρέπει να ξεχνούμε: ότι υπήρχε μέσα στην αρχαία Εκκλησία μια κατά κάποιο τρόπο νόμιμη διαφοροποίηση της Δυτικής και της Ανατολικής, Ελληνικής, προσεγγίσεως, γιατί για την αρχαία Εκκλησία αυτό σημαίνει Ανατολική. Ακόμη τονίζει ο Florovsky ότι, για να έχουμε την καθολικότητα της Εκκλησίας, είναι απαραίτητη η συνύπαρξη και των δύο αυτών τρόπων πρεσεγγίσεως.

Αφού κάνουμε αυτή την παρατήρηση μπορούμε τώρα να δούμε ποια είναι η διαφορά, ποια είναι τα χαρακτηριστικά της Δυτικής θεολογίας και μέχρι ποιού σημείου αυτή η θεολογία μπορεί να συνυπάρξει και να συνδεθεί μέσα στην καθολικότητα της Εκκλησίας, όπως την θέλει ο πατήρ Florovsky με την Ελληνική, την Ανατολική, και από ποια σημεία και πέρα η συνύπαρξη και η σύνθεση αυτών των δύο γίνεται αδύνατη.

Σε πολύ γενικές γραμμές, το φαινόμενο δυτική σκέψη, δυτική θεολογία, εμφανίζεται πολύ νωρίς. Ο πατήρ Ιωάννης Ρωμανίδης, τείνει να δει τις αρχές της διαφοροποιήσεως στον 9ο με 10ο αιώνα με την εμφάνιση των Φράγκων και τείνει επίσης, όλη την προηγούμενη εποχή να την ονομάζει εποχή της Ρωμισσύνης με την έννοια της πλήρους ενότητας δυτικού και ελληνικού. Οι Έλληνες είναι Ρωμαίοι, οι Ρωμαίοι είναι Έλληνες, επομένως δεν έχουμε διαφορές μέχρι τότε. Οι Φράγκοι είναι αυτοί που μας δημιουργούν προβλήματα.

Νομίζω ότι οι διαφορές αρχίζουν πολύ νωρίτερα και είναι συνυφασμένες με αυτό που θα λέγαμε Ρωμαϊκή νοοτροπία, η οποία παρά το ότι, λόγω του Βυζαντίου είναι συνέχεια της Ρωμαϊκής αυτοκρατορίας και εν μέρει του Ρωμαϊκού πολιτισμού και

παρά το ότι Ρωμαίος και Έλληνας ταυτίστηκαν σαν όροι στο Βυζάντιο και μετά, παρά ταύτα, η Ρώμη και κυρίως οι λατινόφωνοι Ρωμαίοι όταν δηλ. η Ρώμη άρχισε να χρησιμοποιεί την λατινική γλώσσα, είχαν από την αρχή ορισμένα χαρακτηριστικά, ορισμένες στάσεις απέναντι των πραγμάτων, που διέφεραν πάρα πολύ από την ελληνική στάση.

Ο Danielu έχει γράψει ένα πολύ σημαντικό βιβλίο για τις αρχές της Δυτικής θεολογίας, όπου επισημαίνει ορισμένα χαρακτηριστικά αυτής της καθαρά δυτικής ρωμαϊκής σκέψης, τα οποία διαφέρουν από την ελληνική. Ένα χαρακτηριστικό είναι ότι ο Ρωμαίος, ο δυτικός προτάσσει πάντοτε την πρακτική χρησιμότητα σε οποιοδήποτε θέμα τον απασχολήσει. Ένα κλασικό παράδειγμα για την διαφώτιση αυτού είναι το εξής: έχουμε ένα τραπέζι μπροστά μας. Το ότι υπάρχει αυτό το τραπέζι δημιουργεί σ' ένα σκεπτόμενο άνθρωπο αμέσως ερωτήματα, δεν το αντιπαρέρχεται έτσι. Εάν ο σκεπτόμενος αυτός άνθρωπος είναι Έλληνας, το πρόβλημα που θα του δημιουργήσει το τραπέζι είναι: «άραγε ποια είναι η φύση του τραπεζιού αυτού; τι είναι αυτό που το κάνει να είναι αυτό που είναι;» Είναι το περίφημο οντολογικό ερώτημα των αρχαίων Ελλήνων. Ο αρχαίος Έλληνας βρέθηκε μπροστά στη φύση και έθεσε αυτό το ερώτημα. Αυτός ο κόσμος που τον θάμπωνε, πώς εξηγείται, ποια είναι η αρχή του, ποιο είναι το νόημά του; Και αναζήτησε μέσα και πίσω από τα όντα αυτά τα φαινόμενα, τον λόγο των όντων. Τον λόγο των όντων τον βρήκε πίσω από τα όντα, μέσα στα όντα, και έτσι έφτασε στην έννοια της ουσίας και της φύσεως. Επομένως, το ερώτημα για το τραπέζι αυτό για τον Έλληνα θα είναι: ποια είναι η ουσία, η φύση του τραπεζιού;

Για να καταλάβουμε τις διαφορές των πολιτισμών πριν φτάσουμε στον δυτικό, θα δούμε τον εβραϊκό τρόπο σκέψης που τον βλέπουμε στην Αγία Γραφή κυρίως και που είναι εντελώς διαφορετικός. Όταν δει το τραπέζι ο Εβραίος δεν θα τον αναζητήσει τον λόγο του όντος στην ουσία ή την φύση του τραπεζιού αλλά το ερώτημα που θα θέσει αυτός, αυτό που θα τον προβληματίσει, είναι «ποιος το δημιούργησε, αυτό το τραπέζι;» «Πας οίκος κατασκευάζεται υπό τινος ο δε τα πάντα κατασκευάσας Θεός» δεν γίνεται διαφορετικά. Αυτό είναι καθαρά εβραϊκό συμπέρασμα, είναι προϋπόθεση. Δεν μπορεί να υπάρχει ένα σπίτι και να μην το έχει φτιάξει κάποιος. Τώρα, αυτό που τον ενδιαφέρει τον Εβραίο είναι «ποιος το έφτιαξε». Επομένως, στο ερώτημα για τον κόσμο, που είναι το ερώτημα απ' το οποίο ξεκινάει κάθε σκεπτόμενος άνθρωπος ο Εβραίος προϋποθέτει δημιουργό, έναν Θεό που το έφτιαξε. Ο Έλληνας ψάχνει να βρει μέσα και πίσω από τα όντα, μέσα στην αρχή των όντων την ίδια, είτε στην ιδέα, είτε στην ουσία τον λόγο της υπάρξεως του τραπεζιού. Ο λόγος της υπάρξεως του τραπεζιού για τον Εβραίο είναι σ' αυτόν που το έφτιαξε. Απ' αυτά δημιουργείται ολόκληρος ο πολιτισμός· διαφορετικός πολιτισμός, διαφορετική φιλοσοφία.

Υπάρχει και τρίτη κατηγορία, αυτού που θα λέγαμε του δυτικού ανθρώπου, του Ρωμαίου, ο οποίος δεν ήταν «Ρωμιός» με την έννοια του Έλληνα στην τοποθέτησή του απέναντι των όντων. Δεν θα απασχολούσε τον Ρωμαίο, τον Δυτικό, ούτε το ποιος έφτιαξε το τραπέζι, ούτε το ποιος είναι ο λόγος του όντος, η φύση του τραπέζιου. Αυτόν θα τον απασχολούσε η βασική χρησιμότητα του τραπέζιου. Η ουσία του, το οντολογικό πρόβλημα γι' αυτόν είναι το ότι είναι ένα αντικείμενο, στο οποίο μπορούμε να καθίσουμε να φάμε η να γράψουμε. Με άλλα λόγια ο Δυτικός, εάν ένα ον δεν έχει κάποια πρακτική σημασία, δεν τον απασχολεί, δεν τον ενδιαφέρει. Δεν θέτει το ερώτημα του όντος.

Αυτές οι τρεις τοποθετήσεις υπάρχουν σαφώς στις ρίζες του πολιτισμού μας. Και επιζούν πολλές φορές απ' αυτές, π.χ. αυτό που λένε στον Αγγλοσαξωνικό χώρο *What is the use of it*, δεν έχει χρήση, γιατί ν' ασχολούμαστε με κάτι που δεν χρησιμεύει. Στο ερώτημα, αν αυτό επιδρά στη Θεολογία, η απάντηση είναι, πάρα πολύ. Ακόμη και ο Θεός προσεγγίζεται με το ερώτημα, εάν μας είναι χρήσιμος ή όχι. Η προσευχή που δεν έχει κάποιο αποτέλεσμα, είτε μέσα στην ψυχή μου, είτε στη ζωή μου, είναι άνευ νοήματος. Σημασία έχει πάντοτε λοιπόν η αναζήτηση των πρακτικών συνεπειών.

Η σκέψη του Τερτυλλιανού αν και Βορειοαφρικανός ο ίδιος, διεισδύει στη Δύση γενικά κι αν τον μελετήσει κανείς, θα δει ορισμένα χαρακτηριστικά της Δύσεως.

Πρώτο χαρακτηριστικό, το μεγάλο ενδιαφέρον για την ηθική, για την πράξη. Όταν δεν εκφράζεται με πράξη κάτι, είναι σα να μην υπάρχει. Το να κάθεται κανείς, όπως ένας πλατωνικός φιλόσοφος, να θεωρεί την κίνηση των άστρων και να βλέπει τον Θεό πίσω απ' αυτά απ' αυτή την αρμονία του κόσμου κλπ. όλη αυτή η θέα, η θεώρηση δε συγκινεί το δυτικό άνθρωπο, δεν του δίδει το νόημα της Θεολογίας. Το νόημα της Θεολογίας είναι στο πώς θα μεταφραστεί η θρησκεία σε πράξη, σε ηθική.

Δεύτερο στοιχείο το οποίο συγγενεύει μ' αυτό και ακριβώς πηγάζει ίσως απ' αυτό, είναι το μεγάλο ενδιαφέρον για την ιστορία. Ο δυτικός άνθρωπος ψάχνει στις ρίζες του να βρει την παρουσία του Θεού μέσα στην ιστορία. Στο σημείο αυτό έχουμε συγγένεια, στην εποχή του Τερτυλλιανού τουλάχιστον με την εβραϊκή σκέψη. Διότι και η εβραϊκή σκέψη τον Θεό τον αναζητεί μέσα στην ιστορία, στα έργα του μέσα στην ιστορία. Πολλοί ισχυρίζονται ότι ο Τερτυλλιανός επηρεάζεται πολύ από την ισχυρή παρουσία στην Βόρεια Αφρική την εποχή εκείνη ιουδαϊκών Χριστιανικών Κοινοτήτων. Εν πάση περιπτώσει παίρνει πάντοτε ειδικό νόημα στα χέρια των Δυτικών η ιστορία. Η ιστορία είναι ο χώρος στον οποίο, όχι τόσο πολύ οι πράξεις του Θεού, αλλά οι πράξεις του ανθρώπου καθορίζουν την πορεία των γεγονότων. Και συνεπώς, δημιουργείται στο δυτικό άνθρωπο μια ενασχόληση ιδιαίτερη πάλι όπως είπαμε με την ηθική, για τις πράξεις του ανθρώπου στην ιστορία. Αντί λοιπόν να κοιτάζει την φύση, για να βρει τον Θεό, κοιτάζει τις ανθρώπινες πράξεις.

Τρίτο στοιχείο που είναι συνδεδεμένο πάλι μ' αυτό είναι η σημασία που δίνει ο δυτικός άνθρωπος στους θεσμούς. Είναι πασίγνωστο ότι οι Ρωμαίοι, έθρεψαν πάρα πολύ την οργάνωση και τους θεσμούς. Η νομική επιστήμη είναι δικό τους δημιούργημα. Το ρωμαϊκό κράτος απέδωσε στους θεσμούς ιδιαίτερη σημασία και σ' αυτούς στηρίχθηκε ουσιαστικά. Κανένας άλλος λαός δεν κατάφερε τόσο μεγάλα πράγματα στη διοργάνωση του κράτους, όσο κατάφεραν οι Ρωμαίοι. Ακριβώς γιατί; Γιατί τους ενδιέφερε η πρακτική αποδοτικότητα. Και για να έχεις πρακτική αποδοτικότητα θα πρέπει να χρησιμοποιείς τους ανθρώπους μέσα σε θεσμούς, οι οποίοι καθορίζουν την λειτουργικότητα του κάθε ανθρώπου και όλων των ανθρώπων μαζί. Δεν μπορείς ν' αφήσεις το άτομο να κάνει ό,τι θέλει, να σκέπτεται ό,τι θέλει, να ικανοποιείται με το να φιλοσοφεί μόνο του. Χρειάζεται οργάνωση της κοινωνίας. Και αυτό το στοιχείο της οργανώσεως της κοινωνίας, το καλλιέργησαν πάρα πολύ οι Ρωμαίοι. Περισσότερο από τους Έλληνες, τον 5ο αι. το Ρωμαϊκό κράτος, αυτό το καταπληκτικό κατασκεύασμα, αυτό το οργανωμένο σύνολο, άρχισε να παρουσιάζει τα πρώτα ρήγματα και να καταρρέει. Και συγχρόνως καταρρέουν οι θεσμοί, οι οποίοι δίνανε ασφάλεια και σιγουριά στον άνθρωπο. Δεν είναι εύκολο πράγμα να φανταστείτε τους θεσμούς να καταρρέουν. Φανταστείτε ότι σήμερα μπορεί εδώ να καταρρεύσει η βουλή, το πανεπιστήμιο, όλα αυτά που δίνουν μια σιγουριά για το αύριο. Τα πάντα εξαρτώνται από την λειτουργία των θεσμών. Αν οι θεσμοί αυτοί αρχίσουν να καταρρέουν για τον άλφα η βήτα λόγο, τότε έχουμε κατάρρευση όχι του πολιτισμού απλώς, αλλά και του ατόμου, όταν στηρίζει την πεποίθησή του πάνω σ' αυτούς. Και ο Ρωμαίος βέβαια, είχε συνηθίσει να στηρίζει τη σιγουριά του πάνω σ' θεσμούς.

Τον 5ο αι. λοιπόν, καταρρέουν οι θεσμοί. Κανονικά, θα έπρεπε να καταρρεύσει η Δύση και ως σκέψη και ως θεολογία. Εκείνη τη στιγμή τη Δύση τη σώζει μια μεγάλη μορφή που είναι ο πατέρας της, ο Αυγουστίνος. Τη σώζει με ποιο τρόπο: Με το να εισαγάγει ένα νέο στοιχείο, το οποίο είναι πάλι στην ουσία του δυτικό κι' αυτό, αλλά δεν είχε τονισθεί πριν απ' αυτόν. Ποιο είναι αυτό; Ο Αυγουστίνος έστρεψε τον καταρρέοντα δυτικό άνθρωπο προς τον ίδιο τον εαυτό του, προς τα βάθη του εγώ του. Ο Αυγουστίνος είναι ο πρώτος που εισήγαγε στην ιστορία την ενδοστροφή, την ανακάλυψη ότι μέσα μας υπάρχει ένας κόσμος, ένα εγώ, το οποίο αξίζει να το μελετήσουμε και να στηριχθούμε πάνω του. Όταν όλα γύρω μας καταρρέουν, εμείς μπορούμε να στηριχθούμε σ' αυτόν τον κόσμο που υπάρχει μέσα μας. Ο Αυγουστίνος οδηγεί το δυτικό άνθρωπο σ' αυτή την ενδοστροφή. Είναι ο πρώτος ο οποίος γράφει Εξομολογήσεις. Και οι Εξομολογήσεις του Αυγουστίνου είναι περιγραφή των εσωτερικών βιωμάτων του, πράγμα που κανείς στην Ανατολή δεν το έχει κάνει. Στα νεότερα χρόνια που είμαστε πολύ επηρεασμένοι από τη Δύση και η χειρότερη μορφή επηρεασμού είναι δυστυχώς ο ευσεβισμός, ο οποίος μ' ένα πολύ ωραίο τρόπο μας έχει αλώσει, εμφανίζονται και σε μας περιγραφές πνευματικής και εσωτερικής ζωής. Αυτό είναι το χαρακτηριστικό που σ' όλη την μακραίωνη ιστορία

της Ορθοδοξίας δεν εμφανίζεται. Δεν εμφανίζεται καν και στον αρχαίο κλασικό ελληνισμό. Δεν στρέφεται προς τα εσώτερα του ο κλασικός ελληνισμός, ρίχνει αμέσως φως, θέλει να βγάλει την ιστορία του κόσμου έξω στο φως. Ο Αυγουστίνος είναι αυτός που κάνει την μεγάλη στροφή, που είναι η ρίζα του Δυτικού πολιτισμού. Σύντομα αναφέρω ορισμένα χαρακτηριστικά που κυριαρχούν.

Πρώτα η ανάπτυξη της ψυχολογίας. Η ανάπτυξη της ψυχολογίας που είναι το μεγάλο επίτευγμα της Δύσεως, και αποκορυφώνεται στον Φρόυντ, είναι ακριβώς η εξέλιξη της ενδοστρέφειας που επιτρέπει στον άνθρωπο να συλλάβει και τα σκοτεινότερα ακόμη υπόβαθρα του είναι, το προσυνειδητό, το ασυνείδητο. Ποιος μπορεί να αγνοήσει σήμερα την ψυχολογία; Δεν θα υπήρχε ψυχολογία αν δεν υπήρχε ο Αυγουστίνος.

Ένα άλλο πολύ χαρακτηριστικό επίτευγμα, δημιούργημα της δυτικής σκέψευς που είναι στον πολιτισμό μας είναι ο Ρομαντισμός. Ο ρομαντισμός δεν είναι αυτό το πράγμα που αφελώς λένε ρομαντισμό σήμερα. Δεν έχει καμιά σχέση με το πνεύμα του ρομαντισμού. Το πνεύμα του ρομαντισμού, είναι πάρα πολύ βαθύτερο από αυτό που λένε: είναι ρομαντικός, δεν έχει καμιά σχέση μ' αυτό. Η ουσία του ρομαντισμού είναι η αντιπαράθεση του ανθρωπίνου εγώ απέναντι στη φύση. Ο προβληματισμός που δημιουργείται από την συναίσθηση ότι η φύση, είτε είναι μεγαλύτερή μας, μας ξεπερνάει κι επομένως πρέπει να την θαυμάσουμε, είτε ότι εμείς μπορούμε σαν άτομα ν' ανεβούμε πιο πάνω από την φύση. Η αναζήτηση αυτή της ελευθερίας του ατόμου από την φύση είναι πάρα πολύ κεντρικός προβληματισμός όλης της δυτικής κουλτούρας, ανάγεται πάλι σ' αυτές τις αρχές, πάλι στον Αυγουστίνο. Ακόμη και ο υπαρξισμός, ο οποίος είναι μια από τις κυριαρχούσες φιλοσοφίες, ξεκινάει από τον προβληματισμό της αντιπαραθέσεως της ελευθερίας του ατόμου, έναντι της αναγκαιότητας της φύσεως και οδηγεί βέβαια ουσιαστικά στον μηδενισμό και ιδίως, όταν είναι άθεος υπαρξισμός. Αλλά δεν μπορεί κανείς να αρνηθεί ότι η προβληματική αυτή είναι πάρα πολύ σημαντική, διότι έχει να κάνει με την ελευθερία του ανθρώπου και η φύση πάντοτε δεσμεύει την ελευθερία. Επομένως, όλος ο αυτός ο προβληματισμός ανάγεται, έχει τις ρίζες του μέσα σ' αυτήν την ανακάλυψη θα λέγαμε του εγώ από τον Αυγουστίνο. Ακόμη και μεγάλα αναστήματα της Δύσεως σαν τον Πασκάλ, που δεν είναι τίποτε άλλο κι' αυτός παρά μια έκφραση αυτού του πνεύματος. Ο στοχαστής ο οποίος προβληματίζεται με τα όρια και τις δυνατότητες, με το άπειρο και το πεπερασμένο της ανθρώπινης ουσίας, πού μπορεί να φτάσει και πού σκοντάφτει η ανθρώπινη ουσία. Αυτά στο πολιτισμικό πλαίσιο.

Αν θελήσουμε τώρα αυτά να τα συνδέσουμε με την Θεολογία, θα δούμε ότι έχουν πάρα πολύ ενδιαφέρουσες συνέπειες. Είπαμε ότι χαρακτηριστικό του δυτικού ανθρώπου ήταν η ενασχόληση με την πράξη, την εμπειρία και με την αποδοτικότητα στην πράξη. Αυτό οδήγησε τη θεολογία στη Δύση σ' ένα

υπερτονισμό της ηθικής. Στο ερώτημα: «Τι συνεισφέρει ο άνθρωπος στην σωτηρία του; τίποτα ή κάτι;». Αυτό δημιουργεί το μεγάλο πρόβλημα, το οποίο απασχόλησε τη Δύση και δεν απασχόλησε την Ανατολή συγκεκριμένως, παρόλο που την εποχή εκείνη υπήρχε επικοινωνία, δηλ. το πρόβλημα του Πελαγianiσμού και της αντιπαραθέσεώς του στον Αυγουστίνo. Τα έργα του ανθρώπου δημιουργούν προϋποθέσεις για τη σωτηρία η όχι; Είναι ένα πρόβλημα που εξακολούθησε να βασανίζει τη Δύση, έφτασε και στη μεταρρύθμιση με την χαρακτηριστική θέση που παίρνει ο Λούθηρος ο οποίος είναι Αυγουστινιανός και σύμφωνα με την οποία τα έργα δεν κάνουν τη σωτηρία. Είναι μια σαφής αντίθεση στον Πελαγianiσμό. Αλλά είναι ένα περίεργο πράγμα, ότι εάν το ερώτημα αυτό τεθεί σ' έναν Ορθόδοξο, σ' έναν Έλληνα, τον φέρνει σε αμηχανία. Δεν μπορεί να απαντήσει. Γιατί; Γιατί είναι το πρόβλημα αυτό καθ' εαυτό ξένο. Τι σημαίνει αυτό; μπορούμε να πούμε εμείς οι Ορθόδοξοι ότι τα έργα είναι άσχετα με τη σωτηρία μας; Θα ήταν λάθος. Από την άλλη μεριά μπορούμε να πούμε ότι τα έργα μας εξασφαλίζουν τη σωτηρία; Κι' αυτό θα ήταν λάθος. Υπό την πίεση του δυτικού προβληματισμού πάνω σ' αυτό το σημείο αναπτύξαμε στα νεότερα χρόνια, μια πολύ επικίνδυνη κατάσταση, διότι όταν πούμε ότι η σωτηρία είναι συνεργεία Θεού και ανθρώπου ανατρέπεται όλη η ασκητική παράδοση η οποία λέει πως, «τον άνθρωπο, κανένα από τα έργα του δεν τον σώζει. Το έλεος του Θεού σώζει». Απ' την άλλη μεριά όμως, εάν αυτό ερμηνευθεί Λουθηρανικά και Αυγουστινιακά, αρνούμενοι την συνεργεία, είναι σαν να λέμε μετά πως ότι και να κάνει κανείς δεν έχει καμιά σημασία, άρα η άσκηση δεν έχει νόημα. Για μας η άσκηση είναι αυτό το παράδοξο πράγμα, ότι έχει μεν νόημα, αλλά δεν εξαρτάται κι' απ' αυτήν η σωτηρία. Πώς να εκφραστεί αυτό με σχήμα που να δίνει απάντηση στο προβληματισμό του δυτικού; Δεν μπορεί. Διότι εκείνος έχει καλουπιώσει τον προβληματισμό με βάση αυτό το ερώτημα που ανάγεται σ' αυτά που ήδη αναφέραμε. Τι προσφέρει ο άνθρωπος στη σωτηρία; Θέλει να δει ακριβώς ποια είναι η συμβολή του ανθρώπου. Εάν δεν του δοθεί απάντηση σ' αυτό, δεν μπορεί να ικανοποιηθεί. Θέλει να δει την πράξη του ανθρώπου κι έχει στραμμένη την προσοχή του επάνω στη λειτουργικότητα των πράξεων της ηθικής. Αυτό είναι ένα βασικό κεφάλαιο αυτής της επιρροής.

Εάν τώρα κοιτάξουμε το άλλο χαρακτηριστικό που είπαμε για τους θεσμούς, τη σημασία που δίνουν στους θεσμούς. Το μεγάλο δίλημμα της Δυτικής θεολογίας, εξακολουθεί να είναι και σήμερα, εάν υπάρχει μέσα στους θεσμούς της Εκκλησίας και των μυστηρίων μια εγγενής αυθεντία, σωστική αυθεντία η αν δεν υπάρχει. Διότι και εκεί κρίθηκε το ερώτημα με τους Μεταρρυθμιστές, την Μεταρρύθμιση. Και πάλι κυρίως με το Λούθηρο, γιατί με τον Καλβίνο έχουμε άλλη κατάσταση πάνω σ' αυτό. Αλλά εκεί ανατράπηκαν αυθεντίες οι οποίες ήταν εγγενείς μέσα στους θεσμούς. Αυτό έχει μεγάλη σημασία. Και το αλάθητο του πάπα που καθορίζεται με όρο τον 12ο αι. είναι ακριβώς το αποκορύφωμα αυτής της δυτικής αντιλήψεως, ότι ο θεσμός αυτός καθ' αυτόν έχει μέσα του την αυθεντία και δεν την παίρνει από

κανέναν άλλο. Άπαξ και είναι πάπας αυτός μπορεί να είναι, άπαξ και είναι επίσκοπος έχει μέσα του τον θεσμό. Ακόμη και τα μυστήρια, είναι λόγοι του Χριστού που μετατρέπουν σε Σώμα και Αίμα το ψωμί και το κρασί. Αυτοί οι θεσμικοί λόγοι, με τους οποίους ο Χριστός εγκαθιδρύει το μυστήριο, έχουν μέσα τους εγγενή τη σωστική δύναμη, τη δύναμη του μεταβολισμού. Και έρχεται η αντίθεση πάνω στον δυτικό άνθρωπο, είναι το δίλημμα αυτό και λέει: «Πώς είναι δυνατόν; Για να υπάρξει αυτή η σωστική δύναμη δεν αρκεί ο θεσμός, αλλά πρέπει να έχει και την πίστη του ατόμου». Και παλεύουν τώρα οι Προτεστάντες με τους Ρωμαιοκαθολικούς διαρκώς, αν χρειάζεται η πίστη και τι κάνει η πίστη στα μυστήρια. Και ερχόμαστε τώρα εμείς οι Ορθόδοξοι και στριμωχνόμαστε διότι τι θα πούμε; Ξέρετε το πρόβλημα που δημιουργήθηκε και που το λύσαμε με την αποδοχή ουσιαστικά μιας Δυτικής θέσεως. Αλλά η ερμηνεία της αν γίνει Ορθόδοξα είναι εντάξει; Της περίφημης αρχής *ex opere operato* Δεχθήκαμε δηλ. ότι τα μυστήρια, ανεξάρτητα από την αξιότητα ή την αναξιότητα του λειτουργού, έχουν μέσα τους την σωστική δύναμη. Ο Προτεστάντης δεν το δέχθηκε αυτό. Είναι θέση καθαρά Ρωμαιοκαθολική. Την πήραμε όμως γιατί το αντίθετο είναι χειρότερο για μας, να λέμε δηλ. ότι εξαρτάται από την αξιότητα του λειτουργού. Παρόλα αυτά χρειάζεται ορθόδοξη ερμηνεία σ' αυτό. Για το δυτικό άνθρωπο, το ερώτημα αν ο θεσμός αυτός καθ' αυτός έχει το οντολογικό περιεχόμενο είναι ένα ερώτημα που δεν μπορεί κανείς να του βγάλει από το μυαλό. Δεν μπορεί να έχουμε δυτικό άνθρωπο και να μην έχουμε αυτό το ερώτημα.

2. Θεολογία και οικονομία στη Δυτική σκέψη

Εξετάσαμε τις ρίζες της δυτικής σκέψευς που είναι συνδεδεμένες με τη λατινική, τη λατινόφωνη θεολογία. Η λατινόφωνη θεολογία εμφανίζεται με τους Βορειοαφρικανούς συγγραφείς. Κυρίως πρώτος είναι ο Τερτυλιανός και ακολουθούν κι άλλοι επιφανείς, όπως είναι ο Κυπριανός και μετά ο Αυγουστίνος. Η εμφάνιση λοιπόν της δυτικής θεολογίας συνδέεται κυρίως με την εμφάνιση μιας γλώσσας, μιας μορφής εκφράσεως. Αυτή η μορφή εκφράσεως, αυτή η γλώσσα, δεν ήταν βέβαια θέμα απλώς λέξεων αλλά έφερνε μαζί της μια νοοτροπία ολόκληρη. Και επισημάναμε αυτά τα χαρακτηριστικά.

Το πρώτο χαρακτηριστικό είναι το ενδιαφέρον για την ηθική, για την πράξη, που σχετίζεται με την Ρωμαϊκή αντίληψη γενικότερα, με το Ρωμαϊκό πολιτισμό, ο οποίος πάντοτε έκρινε κάθε πράγμα, κάθε ον με βάση την χρησιμότητά του, περισσότερο με βάση το αποτέλεσμα το οποίο επιφέρει η παρουσία του και όχι, όπως οι Αρχαίοι Έλληνες ενδιαφέρονται κυρίως με βάση την αρχή του, αυτό που εξηγεί την ύπαρξή του οντολογικά. Είπαμε χαρακτηριστικά ότι η διαφορά μεταξύ ενός Ρωμαίου και ενός Έλληνα, όταν βρεθούν μπροστά σ' ένα τραπέζι, θα είναι, ο Έλληνας να ψάξει να βρει την φύση του σαν επιστήμων, γιατί η επιστήμη από την Ελλάδα ξεκινάει, τι είναι αυτό που το κάνει να είναι αυτό που είναι, όπως είναι και δεν είναι κάτι άλλο.

Θέτει το οντολογικό ερώτημα, γιατί αυτό να είναι ή να μην είναι καθόλου και γιατί να είναι αυτό αντί να είναι κάποιο άλλο. Αυτά δεν απασχολούν τον Ρωμαίο. (Εγώ κάνω τη διάκριση αυτή μεταξύ Ρωμαίου και Έλληνας). Ο Ρωμαίος θα θέσει το ερώτημα, σε τι είναι χρήσιμο αυτό το τραπέζι; Ο λόγος τού είναι του, δεν είναι στη φύση του, είναι στην χρήση του. Όταν το χρησιμοποιήσουμε αυτό το τραπέζι, μπορούμε είτε να γράψουμε επάνω του, είτε να το συνδυάσουμε με άλλα τραπέζια, να οργανώσουμε κατά κάποιο τρόπο την ύπαρξή του, ώστε ν' αποδώσει, να επιφέρει ένα αποτέλεσμα. Έχει λοιπόν σημασία το αποτέλεσμα για το δυτικό. Και η όλη πίστη στο Θεό. Στο Χριστό όλο το θρησκευτικό βίωμα, όλα αυτά συνδέονται αυτόματα στην σκέψη του με την χρησιμότητα, είτε την υποκειμενική για το πρόσωπο, είτε την αντικειμενική ευρύτερα για την κοινωνία.

Στα πλαίσια αυτής της αντιλήψεως, έρχεται το δεύτερο στοιχείο που χαρακτηρίζει την δυτική σκέψη και είναι η μεγάλη έμφαση που δίνεται στο θεσμό. Ο θεσμός είναι οπωσδήποτε η εγγύηση που έχει κανείς για την χρησιμότητα κάποιου αντικειμένου και βέβαια συνυπάρχει η έννοια του θεσμού με την έννοια της οργανώσεως. Όταν αυτό το τραπέζι, ενταχθεί μέσα σ' ένα πλαίσιο συνδυασμού μ' άλλα αντικείμενα, μ' ένα άλλο τραπέζι, με μια καρέκλα, δημιουργείται ένα οργανωμένο σύνολο κι αυτό είναι η αρχή της θεσμοποίησης, όταν μάλιστα από το σύνολο αυτό μπορέσει και εξαχθεί χρήσιμο αποτέλεσμα. Ο θεσμός λοιπόν, αποκτά κεντρική σημασία στη δυτική σκέψη. Πρέπει να τονίσουμε επίσης, ότι λόγω αυτής της πρακτικής τοποθέτησεως και του ενδιαφέροντος για την πράξη, ο δυτικός άνθρωπος, ο ρωμαϊκός, ο δυτικά σκεπτόμενος, κοιτάζει στην ιστορία και μέσα στις εξελίξεις της ιστορίας, για να βρει τη σημασία ακόμη και του θρησκευτικού βιώματος και της πίστεως. Αποκτά λοιπόν και η ιστορία μεγάλη σημασία. Η ηθική, ο θεσμός, η ιστορία, είναι τα τρία βασικά στοιχεία που φέρνει μαζί του το ρωμαϊκό πνεύμα από την αρχή. Δεν είναι θέμα Φράγκων αυτό, είναι πολύ παλιό.

Η δυτική σκέψη περνάει από την πιο καίρια καμπή της τον 5ο αι. όταν ακριβώς η ρωμαϊκή αυτοκρατορία καταρρέει και μαζί της καταρρέουν και οι ρωμαϊκοί θεσμοί, και μαζί φυσικά, η εμπιστοσύνη του ανθρώπου στους θεσμούς. Είναι ακριβώς αυτή η κρίσιμη στιγμή που εμφανίζεται ο Αυγουστίνος. Κι ο Αυγουστίνος σημαδεύει την πορεία της δυτικής σκέψεως κάνοντάς το αυτό με την βοήθεια του Νεοπλατωνισμού. Τόνισε δηλαδή ότι το σημαντικό είναι η στροφή του ανθρώπου στον ίδιο τον εαυτό του, στο υποκείμενό του. Η αυτοεξέταση, η ενδοστρέφεια, η ανακάλυψη συνεπώς του εγώ, του υποκειμένου, το οποίο οδηγεί τη δυτική σκέψη πλέον μέχρι σήμερα στα μεγάλα της επιτεύγματα, στα μεγάλα της χαρακτηριστικά. Η ψυχολογία κυρίως με την μορφή που πήρε με την ψυχολογία του βάρθους, δεν είναι νοητή ιστορικά έξω από τον Αυγουστίνο. Είπαμε, ο Αυγουστίνος είναι ο πρώτος στη Δύση, αλλά και ο μόνος γιατί στην Ανατολή δεν υπάρχει αντίστοιχο, που γράφει Εξομολογήσεις, διότι βλέπει την σχέση με τον Θεό μέσα από το πρίσμα της προσωπικής αυτοσυνειδησίας. Η συνείδηση αποκτά κεντρική σημασία, η έννοια του

προσώπου γίνεται πλέον στη Δύση το υποκειμένο το οποίο σκέφτεται και το οποίο έχει συνείδηση των άλλων και του εαυτού του. Αρχίζει η αυτοσυνειδησία η οποία αναπτύσσεται πάρα πολύ και μετά με τον Διαφωτισμό. Και όλη η ψυχολογία του βάθους είναι καρπός αυτής της νέας τροπής που ο Αυγουστίνος αρχίζει και η οποία περισώζει τον δυτικό άνθρωπο διότι πιάνεται από τους θεσμούς. Οι θεσμοί επιζούν όμως πάλι κι αυτοί σαν τυπικό χαρακτηριστικό των Δυτικών, αλλά έχει τώρα την δυνατότητα ο δυτικός άνθρωπος όταν οι θεσμοί τον απογοητεύουν η χάνουν την αξία τους κλονίζονται, κι αυτό είναι φυσικό γιατί όλοι οι θεσμοί υφίστανται φθορές, τότε μπορεί να αναζητήσει μία νέα μορφή θεσμού, ένα νέο θεσμό. Κάνει επαναστάσεις και αλλάζει τους θεσμούς. Οι επαναστάσεις είναι χαρακτηριστικό κι αυτές του δυτικού ανθρώπου. Είναι χαρακτηριστικό ότι επαναστάσεις στην Ευρώπη γίνονται εκεί που δεν επιβιώνουν οι θεσμοί. Στην Αγγλία πχ. δεν γίνονται επαναστάσεις. Έχει ένα τρόπο η Αγγλία, κατορθώνει και αλλάζει τους θεσμούς πριν ακόμη φθαρούν και επιβιώνει, δεν περνάει από επαναστάσεις. Η επανάσταση είναι χαρακτηριστικό της εμπιστοσύνης στον θεσμό, θέλουμε δηλαδή να στηριχθούμε στον θεσμό. Δεν μας κάνει αυτός κάνουμε τον άλλο, δεν διανοούμαστε να φύγουμε από αυτόν. Παρά ταύτα υπάρχει όμως στη Δύση και η άλλη διέξοδος που προσφέρει ο Αυγουστίνος. Και αυτή η διέξοδος της στροφής στο εγώ, σ' αυτά τα σκοτεινά διαμερίσματα του εγώ, του υποκειμένου δημιουργεί, δίνει αφορμές στη δυτική σκέψη να καλλιεργήσει ακόμη μεγαλύτερα επιτεύγματα, τα οποία μας είναι γνωστά.

Και όταν λέμε δυτικός, να μην απατώμαστε! Είμαστε εμείς οι ίδιοι! Δεν έχουμε παρά να κοιτάξουμε την λογοτεχνία μας, την ποίησή μας, την μουσική μας, τα πάντα είναι δυτικά, διότι όλα ακριβώς συνδέονται μ' αυτά τα επιτεύγματα που αντλεί η Δύση διαμέσου των αιώνων, μ' αυτή την τροπή που έδωσε ο Αυγουστίνος σ' αυτά. Το κυριότερο απ' αυτά τα επιτεύγματα είναι φυσικά, εκτός απ' την πολιτική που είπαμε που είναι ακριβώς η δια των επαναστάσεων αλλαγή μορφών και δομών και θεσμών, ο ρομαντισμός που είναι πολύ σημαντικό επίτευγμα της Δύσεως. Ο ρομαντισμός είναι αυτή η αντιπαράθεση του υποκειμένου προς την φύση. Η συνειδητοποίηση της υπεροχής είτε του ενός είτε του άλλου δεν έχει σημασία. Μπορεί απ' τον ρομαντισμό να βγει ένας θαυμασμός του υποκειμένου, του ανθρώπου και μια υποταγή, μια υποτίμηση της φύσεως. Όλα αυτά μπαίνουν στο αίμα του δυτικού και συμπαρασύρουν και την θεολογία.

Ο ρομαντισμός λοιπόν, η ψυχολογία, ο μυστικισμός είναι μάλλον το χριστιανικό χαρακτηριστικό, που συνδέεται πάλι με το ψυχολογικό βίωμα, την ψυχολογική εμπειρία. Προσέξτε, και στο σημείο αυτό είμαστε δυτικοί σ' ένα μεγάλο βαθμό διότι αυτή η υποβολή της συναισθηματικής εμπειρίας του υποκειμένου, έχει περάσει μέσα στα θρησκευτικά μας βιώματα. Και πέρασε κυρίως με τη μορφή του ευσεβισμού, ο οποίος είναι πάλι γέννημα της δυτικής σκέψεως και ο οποίος ευσεβισμός με τη μορφή του συναισθηματισμού, είναι η τοποθέτηση της σχέσης

του ανθρώπου με το Θεό πάνω στο επίπεδο της καρδιάς, δηλ. του συναισθήματος, το βίωμα μ' αυτήν την έννοια. Το βίωμα που τονίζουμε εμείς οι Ορθόδοξοι σήμερα τόσο πολύ, είναι κι' αυτό μια εφεύρεση των Δυτικών. Διαβάζοντας όλους τους Δυτικούς, αυτό διαπιστώνει κανείς και βλέπει ότι το βίωμα από εκεί πηγάζει και συνδέεται πολύ με τον ευσεβισμό. Το θέμα είναι λοιπόν τι είδους βίωμα εννοούμε και τι εννοούμε με τον όρο βίωμα για να βρούμε την Ορθόδοξη σε αντιπαράθεση με τη Δυτική αντίληψη περί βιώματος. Τώρα αυτό μυστικιστικό βίωμα είναι αποτέλεσμα ακριβώς αυτής της τροπής που έδωσε ο Αυγουστίνος στη σκέψη της Δύσεως. Αυτή η εξέταση του εαυτού μου η συναίσθηση των βιωμάτων και ο ευσεβισμός, μπορεί να πάρει την μορφή του ηθικισμού και συνδέεται πάντοτε το βίωμα και η πράξη του ατόμου. Το τι κάνει το άτομο είναι αυτό που καθορίζει τα πάντα. Γι' αυτό η Δύση έφτασε στο θεολογικό πλέον επίπεδο σε ορισμένα διλήμματα, είναι διαρκώς μέσα στο θεολογικό προβληματισμό.

Ένα δίλημμα είναι π.χ. αν η ψυχολογική, η βιωματική ή και η ηθική ακόμη εμπειρία και πραγματικότητα του ανθρώπου ή ενός ανθρώπου επηρεάζει την αντικειμενική πραγματικότητα στη θρησκεία. Κατά πόσο π.χ. η αναξιότητα ή η ηθική αξιότητα ή η συνειδητή βίωση του λειτουργού επηρεάζει το μυστήριο, την αντικειμενική πραγματικότητα του μυστηρίου. Η Εκκλησία μας, όπως είπαμε, το έλυσε αυτό με το να θέσει την αρχή *ex opere operato* δηλ. το μυστήριο τελείται ανεξάρτητα από την αξιότητα του λειτουργού. Παρ' όλα αυτά, η δυτική νοοτροπία δεν μας έχει εγκαταλείψει εντελώς και γι' αυτό μπαίνει πάντοτε μέσα μας με τη μορφή, αν όχι αμφιβολίας, πάντως του ερωτήματος: μα είναι δυνατόν ένας ανάξιος κληρικός να τελεί μυστήρια, πώς μπορούμε αυτό να το δεχθούμε; δεν φθάνουμε στο σημείο βέβαια ν' αμφισβητήσουμε το μυστήριο, διότι εδώ μας εμποδίζει αυτό το δόγμα που αναφέρθηκε, αλλά αυτό που μας απασχολεί αυτό είναι ακριβώς το δίλημμα που απασχολεί την Δυτική θεολογία διαρκώς. Και βέβαια ο Προτεσταντισμός, ήταν εκείνος που έθεσε το δίλημμα οξύτατα με την μορφή της πίστεως σαν προϋποθέσεως της εκκλησιαστικής πραγματικότητας. Η πίστη νοείτο στη Δύση πάντοτε μ' αυτή την μορφή του προσωπικού βιώματος, της προσωπικής συνειδητής τοποθέτησεως. Επομένως, εάν κάποιος για διάφορους λόγους, είτε διότι σ' ορισμένες συνθήκες δεν μπορεί ο καθένας να βιώνει συνειδητά την πίστη του, αμέσως τίθεται το ερώτημα τι γίνεται τότε. Εάν υποτεθεί ότι έχουμε π.χ. μια ευχαριστιακή κοινότητα, στην οποία όλοι είναι αφηρημένοι, εκείνη την ώρα, κανένας δεν προσεύχεται, δεν έχουν συνειδητή τοποθέτηση, αφηρημένοι, διότι όπως είπαμε δεν μπορεί να συγκεντρώνεται πάντα ο άνθρωπος συνειδητά, είτε λόγω συνθηκών, διότι ο παπάς είναι αγράμματος και όλοι είναι αγράμματοι και δεν καταλαβαίνουν τι λένε τα κείμενα, τότε που είναι η πραγματικότητα στο μυστήριο; Για έναν Δυτικό, αυτό αποτελεί όντως ένα τεράστιο πρόβλημα. Γιατί όμως δεν αποτελεί τεράστιο πρόβλημα για έναν Ανατολικό; Αυτό είναι ένα από τα ερωτήματα που δεν έχουν πάρει απάντηση ποτέ. Τα διλήμματα αυτά, όλα στηρίζονται πάνω σ'

αυτό το δίλημμα που δημιούργησε ο Αυγουστίνος, με την ένταση που έδωσε στο υποκείμενο και έκτοτε αν κανείς θέλει να δει τι είναι Δυτικό και τι δεν είναι, πρέπει να θέτει όλα αυτά τα ερωτήματα μαζί. Δεν πρέπει πάντως να νομίζουμε, ότι εμείς οι Ορθόδοξοι είμαστε απαλλαγμένοι από δυτικές επιδράσεις. Όταν τέτοια χαρακτηριστικά σαν κι' αυτά που αναφέρθηκαν αποκτούν σε μας έννοια κριτηρίου, τότε οπωσδήποτε έχουμε υποταγή στο δυτικό πνεύμα.

Από δω και μπρος θ' αρχίσουμε μια πιο συγκεκριμένη εφαρμογή αυτών των χαρακτηριστικών πάνω σε διάφορους τομείς της θεολογίας. Τους τομείς αυτούς μπορούμε να τους περιγράψουμε περίπου ως εξής: Ένας είναι ο τομέας της Δυτικής θεολογίας με την αρχαία κλασική έννοια του λόγου περί Θεού. Πώς τείνει να κάνει τον λόγο περί Θεού ο Δυτικός άνθρωπος και πώς τείνει να τον κάνει ο Ανατολικός; Αυτά στην πράξη δεν χωρίζονται είναι συγκεχυμένα. Αλλά εν πάση περιπτώσει, μπορούμε να πούμε ότι στους Έλληνες Πατέρες δεν έχουμε δυτικό πνεύμα. Στους συγχρόνους Ορθοδόξους όμως, νομίζω, δεν μπορούμε να το πούμε.

Στο λόγο περί Θεού είναι ένα κεφάλαιο, στο λόγο περί Χριστού είναι άλλο κεφάλαιο που συνδέεται πάρα πολύ με τον λόγο περί Θεού, στην Εκκλησιολογία είναι ένα άλλο και βέβαια στην ηθική και στην πρακτική, στην καθημερινή ζωή.

Αρχίζουμε με μια σύντομη εξέταση του λόγου περί Θεού. Και πρώτα η έννοια της θεολογίας, του λόγου περί Θεού, αυτή καθ' αυτή είναι μια έννοια που μπορεί να την χρησιμοποιήσει κατά δύο τρόπους. Βεβαίως, λόγο περί Θεού, δεν μπορούμε να κάνουμε έξω από την αποκάλυψη του Θεού, η οποία μας παρέχεται εν Χριστώ. Και όταν λέμε εν Χριστώ εννοούμε εν τη ιστορία μέσα στον ενσαρκωμένο Λόγο, στον ενσαρκωμένο Υιό. Συνεπώς, θα έλεγε κανείς, ότι αφετηρία είναι πάντοτε το κοίταγμα των πράξεων, των ενεργειών του Θεού μέσα στην ιστορία και κυρίως της κατ' εξοχήν πράξεως και ενεργείας του Θεού στην ιστορία που είναι η ενσάρκωση του Υιού. Ξεκινάει, λοιπόν, η θεολογία από την ιστορία. Αυτό θα έλεγε κανείς ότι ταιριάζει πάρα πολύ μ' αυτό το χαρακτηριστικό που ήδη αναφέραμε, του δυτικού ανθρώπου, ότι κοιτάζει πάντοτε μέσα στην ιστορία για να βρει τον Θεό, να βρει τη σημασία του κάθε πράγματος.

Είναι λοιπόν χαρακτηριστικό του δυτικού ανθρώπου ότι δίνει στο πρόσωπο του Χριστού, του ιστορικού Χριστού, κεντρική και αφετηριακή σημασία για τη θεολογία. Και στο σημείο αυτό δεν μπορούμε να έχουμε αντιρρήσεις μεγάλες, αλλά προσέξτε την λεπτή διαφορά που εμφανίζεται αμέσως όταν προχωρίσουμε και θελήσουμε να κάνουμε λόγο για τον Θεό επέκεινα της ιστορίας, επέκεινα του Ιστορικού Χριστού. Εδώ έχουμε αμέσως το πρόβλημα που στην πατερική περίοδο έγινε γνωστό με τη διάκριση μεταξύ θεολογίας και οικονομίας. Οικονομία είναι ασφαλώς ότι ο Θεός οικονομεί με τις πράξεις του μέσα στην ιστορία και προπαντός με το μυστήριο της ενανθρωπήσεως. Όταν λέμε οικονομία εννοούμε την οικονομία του Υιού με την οποία συνδέεται βέβαια και η παρουσία του Αγίου Πνεύματος. Όλα όμως αυτά

λαμβάνουν χώρα στο επίπεδο της Ιστορίας και η Ιστορία με την ευρύτερη έννοια περιλαμβάνει τη δημιουργία από τότε που δημιουργήθηκε ο κόσμος, από τότε που εμφανίζεται αυτό το κάτι άλλο που δεν είναι Θεός από τότε έχουμε οικονομία. Μέσα στην οικονομία έχουμε και τη δημιουργία και όλα τα εκτός Θεού συμβάντα από το Θεό. Φέρνει στην ύπαρξη όλη αυτήν την κτίση, η οποία έχει ένα σκοπό απ' το Θεό, να έρθει σε κοινωνία μαζί Του, να φτάσει σε αυτή τη σχέση με τον Θεό, που θα επιτρέψει στο κτίσμα να αποκτήσει θείες ιδιότητες όχι από τη φύση του, αλλά απ' αυτή τη σχέση που έχει με το Θεό. Από τη στιγμή που αυτός ο σκοπός που θέτει ο Θεός στο δημιούργημα κλονίζεται και αποδιοργανώνεται λόγω της πτώσεως του ανθρώπου, από εκείνη τη στιγμή, η οικονομία παίρνει μια συγκεκριμένη μορφή που οδηγεί στην ενσάρκωση, στην Θυσία, στο Σταυρό, στο θάνατο και την Ανάσταση του Χριστού, στην έλευση του Αγίου Πνεύματος και συνεπώς στην Εκκλησία, στα έσχατα και σ' όλη την πορεία της Ιστορίας, της σωτηρίας, την οποία ονομάζουμε οικονομία. Μπορούμε να πάμε επέκεινα αυτής της οικονομίας και να κάνουμε λόγο περί Θεού όχι χωρίς αναφορά σ' αυτή την οικονομία, αλλά σαν κάτι άλλο που δεν περιέχει την οικονομία.

Στην οικονομία ο Θεός μας εμφανίζεται μ' ένα τρόπο ο οποίος επιβάλλει, λόγω της αναμίξεώς του στην Ιστορία, στο Θεό ορισμένους περιορισμούς και ορισμένες ειδικές σχέσεις ως προς τα κτίσματα. Η ενσάρκωση η ίδια είναι μια ειδική σχέση. Περιλαμβάνει αυτήν την κένωση. Ο Θεός δηλ. υφίσταται τις συνέπειες του να είσαι κτίσμα, τις συνέπειες της Ιστορίας που δεν υφίσταται από την φύση Του. Δεν πεινά, δεν κουράζεται, δεν διψά, δεν πεθαίνει. Εν τούτοις, στην οικονομία ο λόγος περί Θεού, η Θεολογία, περιλαμβάνει τέτοιες ιδέες μέσα της, που είναι πράγματι σκανδαλώδες. Πεθαίνει ο Θεός, τρώει και πίνει ο Θεός, κουράζεται ο Θεός. Αυτή η Θεολογία που στηρίζεται πάνω στην οικονομία, είναι υποχρεωμένη να εξαντλήσει τον περί Θεού λόγο μέσα στα πλαίσια αυτά των ιστορικών πραγματικοτήτων, στις οποίες μπαίνει ο Θεός δια της ενσαρκώσεως η ακόμη και πριν απ' την ενσάρκωση, διότι ο Θεός μιλάει και ο άνθρωπος ακούει και υπακούει. Όλη η Παλαιά Διαθήκη παρουσιάζει τον Θεό ως ομιλούντα, να οργίζεται και τόσα άλλα πράγματα. Δεν είναι δυνατόν, εφ' όσον ο Θεός εμπλέκεται μέσα στην κτίση με οποιοδήποτε τρόπο, είτε με απόσταση είτε με την ενσάρκωση, δεν είναι δυνατόν παρά ο λόγος περί Θεού να χρησιμοποιεί αυτές τις ανθρωπομορφικές ή ιστορικομορφικές αναφορές και εκφράσεις. Μέχρι ποιού σημείου είναι όμως θεμιτό αυτό και μέχρι ποιού σημείου μπορούμε να το τραβήξουμε; Διότι ο κίνδυνος εδώ είναι να καταντήσει η θεολογία ανθρωπομορφική και να μεταφέρουμε στο λόγο περί Θεού κατηγορίες και καταστάσεις που ανήκουν στα κτίσματα.

Αυτόν τον κίνδυνο, τον διείδε η πατερική θεολογία στην ελληνική της πλευρά και έκανε δύο πράγματα που δεν κατανόησε ποτέ σωστά η Δύση. Το ένα ήταν αυτό που έκανε ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης και όλη αυτή η παράδοση του αποφατισμού. Δηλ. θέλησε αυτή η αποφατική παράδοση να τονίσει ότι ο λόγος περί Θεού που

αντλείται από την οικονομία, είναι πάντοτε ελαττωματικός και δεν μπορεί να προεκταθεί μέσα στην κυρίως Θεολογία. Βέβαια, αυτό που έκανε πριν από όλα αυτά η ελληνική πατερική παράδοση ήταν να κάνει διάκριση μεταξύ οικονομίας και θεολογίας. Έκανε αυτή την διάκριση και αυτή καθ' αυτή είναι σημαντικό πράγμα. Αλλά αυτό αν μείνει χωρίς περιεχόμενο, δεν έχει νόημα. Ποιο είναι το περιεχόμενο που έδωσαν; Ένα περιεχόμενο είναι αυτό του αποφατισμού με το οποίο η ελληνική Θεολογία καταδεικνύει τις ελλείψεις και τους κινδύνους του περί Θεού λόγου, ο οποίος βασίζεται επάνω στην οικονομία και μόνο. Συνεπώς, η αποφατική θεολογία δεν είναι μόνο μια πρόκληση το να πάμε πιο πέρα απ' αυτά που μας δίνει η παρουσία του Θεού στην οικονομία και στην κτίση, αλλά πράγματι να προϋπόθεσουμε ότι ο Θεός υπάρχει και ο λόγος περί Θεού πρέπει να γίνεται πριν ακόμη γίνει αναφορά και ανεξάρτητα απ' την οικονομία. Δηλ. ο Θεός είναι αυτός που δεν είναι και μπορεί να γίνει λόγος περί Αυτού κατά τρόπο που δεν θα περιλαμβάνει αυτά τα στοιχεία που μας δίνει περί Θεού η οικονομία.

Στην Δυτική θεολογία, αυτός ο αποφατισμός, η αποφατική θεολογία, πήρε την έννοια της αρνητικής θεολογίας. Αυτό είναι σαφές από την αξιοποίηση που έγινε του Διονυσίου του Αρεοπαγίτου. Τα συγγράμματά του πήραν κεντρική θέση στη Δυτική Θεολογία στον Μεσαίωνα. Μεταφράστηκαν και αξιοποιήθηκαν από τους Σχολαστικούς. Περίπου με το δίλημμα αυτό μεταξύ του σκοτεινού υποκειμένου, του πνεύματος από την μία μεριά και της αντικειμενικής της πραγματικότητας, μπήκε ο Διονύσιος ο Αρεοπαγίτης στην τάξη των μυστικών, με την έννοια του δυτικού μυστικισμού. Και η έννοια του δυτικού μυστικισμού, περιλαμβάνει το χαρακτηριστικό του αγνώστου, με την έννοια που περιλαμβάνει και η ψυχολογία καθαρά, του σκοτεινού, αυτού που δεν έρχεται στο φως. Ουσιαστικά είναι οι Αυγουστίνειες ρίζες. Εμφανίζεται λοιπόν, η αποφατική παράδοση των Διονυσιακών συγγραμμάτων σαν ένας μυστικισμός του αγνώστου, του σκοτεινού, στο οποίο τοποθετούμε τον Θεό και λέμε ότι είναι εκεί σ' αυτό το άγνωστο, το σκοτεινό. Δεν μιλάμε γι' αυτό. Δεν είναι αυτή η πρόθεση της Ελληνικής πατερικής σκέψης. Ο LOSKY με όλη του την πολεμική κατά της Δύσεως μας το παρουσίασε στο κυριώτερο βιβλίο του που επιγράφεται «Μυστική Θεολογία». Βέβαια, αυτό πούλησε εκατομμύρια αντιτύπων στη Δύση της Ανατολικής Εκκλησίας, γιατί αμέσως το πήρανε με την έννοια του μυστικισμού όπως την καταλαβαίνουν αυτοί. Αλλά απορούμε, διότι έχει όντως μέσα στοιχεία ο LOSKY, τα οποία επιτρέπουν μια τέτοια ερμηνεία του Διονυσίου. Και αυτές οι λεπτές διακρίσεις είναι αυτές που μας ξεφεύγουν. Σήμερα το 95% των Ορθοδόξων είναι εμποτισμένοι από τον LOSKY. Δεν κάνω πολεμική κατά του LOSKY, ούτε συμερίζομαι όσα του καταλογίζουν. Αλλά γενικά η έννοια του αποφατισμού ταλαιπωρήθηκε και παραμερίστηκε. Πίσω απ' αυτή την παρανόηση κρύβεται μια παρεξήγηση του Διονυσίου που προέρχεται ακριβώς από την επίδραση του Δυτικού μυστικισμού και της Δυτικής σκέψης.

Μια ακόμη παρένθεση. Θα πρέπει κάποτε να κάνουμε και μια σπουδή της Σλαβικής θεολογίας, για να δούμε ποια χαρακτηριστικά του Σλαβικού Χριστιανισμού διαφέρουν από τον Ελληνικό, διαφέρουν από τον Ρωμαϊκό. Δεν πρέπει να ξεχνούμε, είναι πάρα πολύ σημαντικό να ξέρουμε ότι καθολικότητα της Εκκλησίας δεν υπάρχει, αν αύριο αναπτυχθεί και θα πρέπει να αναπτυχθεί μια αφρικανική θεολογία που θα έχει τα δικά της χαρακτηριστικά. Ο κάθε λαός συνεισφέρει το δικό του τρόπο σκέψης στη βίωση και στην έκφραση του μυστηρίου του Θεού.

Ο LOSKY λοιπόν, θέλησε να ταυτίσει τον αποφατισμό μ' αυτό το ασαφές, αυτό το άγνωστο και που οδηγεί σήμερα πολλούς Έλληνες λόγω ελλείψεως μάλλον ικανοποιήσεων διανοητικών να το βλέπουμε σαν: «μη μιλάς για το Θεό δεν πρέπει να μιλάμε, πρέπει να κλείνουμε το στόμα μας». Κι όλοι οι πατέρες που μιλάνε για το Θεό κάνουνε λάθος; Ή ακόμη το άλλο ασφαλέστερο επιχείρημα: «Αυτοί ήταν Πατέρες, τα είπανε. Τώρα εμείς δεν πρέπει να μιλήσουμε». Και πολλοί χρησιμοποιούν τον LOSKY γι' αυτόν τον αποφατισμό με την έννοια ότι δεν μιλάμε για το Θεό, δεν μιλάμε για την έννοια της Τριάδος, του προσώπου στο Θεό. Όλα αυτά είναι άβυσσος, σκοτεινά.

Αυτά δεν είναι καθόλου μέσα στο πνεύμα του Διονυσίου, αλλά μπαίνουμε μέσα στο πνεύμα το χριστιανικό ακριβώς από αυτό το παράθυρο των σκοτεινών διαμερισμάτων της ψυχής, τα οποία εισήγαγε μέσα στο κέντρο της σκέψης ο Αυγουστίνος. Και για έναν Έλληνα δεν μπορεί να νοηθεί αυτό, γράφει ο Κανελόπουλος πολύ ωραία σ' ένα σημείο που απασχολείται με τον Αυγουστίνο στην «Ιστορία του Ευρωπαϊκού πνεύματος», θα έσπευδε να τα εκθέσει στο φως ο Έλληνας, δεν μπορεί να μείνει στο σκοτάδι. Δεν τονίζει αυτήν την θέα ή την ενασχόληση με το υποσυνείδητο και με την συνείδηση, θέλει να τα βγάλει όλα στον αέρα. Ο Διονύσιος δεν είναι ασφαλώς μέσα σ' αυτή τη γραμμή. Μπαίνει όμως, τον βάζουμε, ακριβώς γιατί ο Δυτικός άνθρωπος ερμηνεύει τον αποφατισμό σαν αυτό το σκοτεινό, μυστικό, κάτι για το οποίο δεν γνωρίζεις τίποτα. Αυτά θέλουν πολύ προσοχή. Η θεολογία μας σήμερα έχει διαστρεβλωθεί από κάτι τέτοια. Δεν είναι αυτό το άγνωστο, το τίποτα ουσιαστικό, στο οποίο θέλει να μας οδηγήσει η θεολογία σε αντιπαράθεση με την οικονομία.

Αυτή λοιπόν, είναι μια τροπή που παίρνει η δυτική σκέψη, όταν θελήσει να ξεπεράσει την οικονομία στον περί Θεού λόγο. Η άλλη είναι η αντιστροφή, η αντίθεση. (Και απ' αυτή πάσχει σήμερα η δυτική θεολογία). Είναι το να παρασύρει όλη την οικονομία μέσα στη Θεολογία. Θ' αναφέρουμε ορισμένα χαρακτηριστικά της σημερινής Δυτικής Θεολογίας, τα οποία όμως έχουν τις ρίζες τους βαθύτερα και κυρίως πάλι στον Αυγουστίνο. Παραδόξως, αυτό που συμβαίνει με τον Αυγουστίνο είναι η σύνθεση των αντιθέσεων και γι' αυτό(ελλειπές κείμενο)..... την προβολή μέσα στον αιώνιο Θεό πραγματικότητων της οικονομίας. Χαρακτηριστικά από τη σημερινή Δυτική θεολογία είναι π.χ. ο Rahner

στο χώρο των Ρωμαιοκαθολικών, ο οποίος ξεκινάει από το εξής αξίωμα: στην οικονομία ο Θεός μας αποκαλύπτει το γνήσιο εαυτό Του, επομένως, ο Θεός, ο Τριαδικός Θεός, η Αγία Τριάς της οικονομίας είναι ίδια με την αιώνια Αγία Τριάδα. Και αυτό είναι και αντιστρόφως σωστό, λέει ο Rahner. Και ο Θεός της οικονομίας είναι ο Θεός ο αιώνιος. Τι σημαίνει αυτό, τι συνέπειες έχει; Αυτό έχει τις συνέπειες, ότι οι Τριαδικές σχέσεις τις οποίες βλέπουμε στην οικονομία, είναι ακριβώς οι ίδιες μ' αυτές που υπάρχουν στον αιώνιο, στη θεολογία πριν απ' την οικονομία.

Απ' αυτό διαφαίνεται μια μεγάλη συνέπεια που χωρίζει Ανατολή και Δύση. Πρόκειται για το περίφημο Filioque. Το Filioque στηρίζεται ακριβώς σ' αυτή τη σύγχυση μεταξύ θεολογίας και οικονομίας. Δηλαδή, είναι σαφές, ότι στην οικονομία, το Πνεύμα δίνεται σε μας από τον Χριστό. Η Λατινόφωνη θεολογία, αυτό το «εκπορεύεται», το αποδίδει με την ίδια λέξη που μετέφρασε το «δίδεται» και «στέλνεται» «Procedere». Αυτό υπάρχει στον Αμβρόσιο, χωρίς όμως να έχει αιρετική χροιά. Οι Δυτικοί απλούστατα, δεν μπορούσαν να ξεχωρίσουν, να έχουν δύο έννοιες. Την έννοια του «πέμπεται», «δίδεται» εν τη οικονομία από τη μια μεριά και του «εκπορεύεται» αιωνίως από την άλλη. Μια διάκριση που την κάνανε στην Ελληνική πλευρά. Και ο Κύριλλος Αλεξανδρείας, είπε ορισμένα πράγματα που εμπεριέχουν σαφώς την έννοια του Filioque. Σηκώθηκε ο Θεοδώρητος και είπε ότι αυτά είναι αιρετικά. Αν ο Κύριλλος εννοεί ότι στην οικονομία εξαρτάται το Πνεύμα από τον Υιό, τότε εντάξει. Αν το εννοεί αιωνίως δεν το δεχόμαστε. Εκείνο πάντως που πρέπει να τονισθεί είναι ότι η Δύση είχε πάντοτε τη τάση να προβάλλει μέσα στη θεολογία, στον περί Θεού λόγο, τις εμπειρίες της πραγματικότητας της οικονομίας. Άλλοτε ίσως γιατί δεν μπορούσε, αλλά και μετά, αφ' ότου διευκρινίστηκαν τα πράγματα, είναι σαφές ότι η Δυτική θεολογία επιμένει σ' αυτή την τάση.

Υπάρχει ακόμη μια άλλη μορφή, στην οποία στηρίζεται πάλι το Filioque, με την οποία γίνεται αυτή η σύγχυση μεταξύ οικονομία και τις ψυχολογικές εμπειρίες που προέρχονται απ' την ενέργεια, την παρουσία των προσώπων της Αγίας Τριάδος στην Ιστορία, στην οικονομία και τις μετέφερε ατόφια στην αιώνια Τριάδα, κι έτσι στήριξε πάλι εκεί το Filioque. Ο Rahner λοιπόν, πάνω στον ίδιο συλλογισμό στηρίζει κι' αυτός το Filioque και όλη η Δύση δεν μπορεί ν' απαλλαγεί απ' αυτή την σύγχυση. Επιμένει στην Ιστορία, επιμένει να μεταφέρει στον αιώνιο Θεό ιστορικές πραγματικότητες.

Ένας άλλος που το κάνει στον Προτεσταντικό χώρο σήμερα, και δυστυχώς πολλοί Έλληνες δεν το έχουν προσέξει όσο πρέπει, είναι ο Μόρτμαν, ο οποίος φτάνει στο σημείο να προβάλλει μέσα στην αιώνια ύπαρξη του Θεού ακόμη και τις καταστάσεις της οδύνης, του πάθους, του Σταυρού όπως βλέπουμε στην οικονομία. Κι έτσι μιλάει για πάσχοντα Θεό. Ο λόγος περί Θεού πρέπει οπωσδήποτε να μην είναι ίδιος όταν μιλάμε για το Θεό έξω απ' την οικονομία. Ο Θεός πρέπει να είναι

ελεύθερος στη φύση Του, στην ύπαρξη Του από αυτά που εν ελευθερία θέλησε ν' αναλάβει με την οικονομία. Η Δυτική θεολογία, κινδυνεύει πάντοτε ν' αφαιρέσει αυτή την ελευθερία του Θεού, να πει ότι όλα όσα έγιναν στην οικονομία, ήταν φυσικές συνέπειες της υπάρξεως του Θεού. Όπως ο Θεός ήταν πάντα, έτσι εκδηλώθηκε σε μας. Αυτό είναι η δύναμη του λογικού αξιώματος. Αφού μας αποκαλύπτεται όπως είναι κι' αυτό που βλέπουμε είναι αυτό που βλέπουμε, άρα αυτό που βλέπουμε είναι που ήταν και που είναι.

3. Το πρόβλημα του Filioque

Εξετάσθηκε ήδη η σχέση Θεού και κόσμου και το πρόβλημα της σχέσεως μεταξύ θεολογίας στην κυριολεξία και οικονομίας. Της σχέσεως δηλ. που έχει ο λόγος περί Θεού όταν εφαρμόζεται στις ενέργειες, στις πράξεις του Θεού στην ιστορία και στην δημιουργία κατά μέρος, και στην ύπαρξη του Θεού αυτή καθ' αυτή ανεξάρτητα από την ιστορία. Η Δυτική θεολογία υπήρξε πάντοτε δέσμια του ενδιαφέροντος για την οικονομία. Επειδή είναι φυσικό της δυτικής σχέσεως να έχει ένα έντονο ενδιαφέρον για την ιστορία, γι' αυτό το λόγο δεν ήταν δυνατό ν' αποδεσμευτεί η Δυτική θεολογία από την οικονομία, από τις πράξεις του Θεού στην Ιστορία.

Στη συνέχεια, θα εξετασθεί πιο συγκεκριμένα, πώς αυτή η δέσμευση στην οικονομία, οδήγησε την Δυτική θεολογία σε μια τοποθέτηση ως προς το δόγμα περί Θεού. Τοποθέτηση, η οποία έφερε ρήξη μεταξύ Δυτικής και Ανατολικής θεολογίας, το γνωστό Filioque. Το Filioque δημιουργήθηκε για δύο λόγους. Ο ένας ήταν η αδυναμία της μεταφοράς των λεπτών εννοιών που εξέφραζε η ελληνική γλώσσα στην λατινική. Η αδυναμία αυτή εκδηλώθηκε ειδικά ως προς το ρήμα «εκπορεύεται». Το Άγιο Πνεύμα εκπορεύεται εκ του Πατρός. Αλλά αυτή η αδυναμία να μεταφέρει ο λατινόφωνος Χριστιανισμός στα Λατινικά τη λεπτή αυτή έννοια, συνοδευόταν και απ' αυτό το χαρακτηριστικό που αναφέρθηκε, την δέσμευση του ενδιαφέροντος της Δυτικής σκέψεως στην Ιστορία. Δεν μπόρεσε δηλαδή να ξεχωρίσει την παρουσία του Αγίου Πνεύματος στην ιστορία από την παρουσία, την υπόσταση, το τρόπο υπάρξεώς Του στην αιωνιότητα, στον αιώνιο Θεό. Αυτά τα δύο πάνε μαζί, η αδυναμία του λεξιλογίου και η κατά κάποιον τρόπο νοητική αδυναμία, γιατί χρησιμοποιήθηκε το ίδιο ρήμα, για να μεταφραστεί το «εκπορεύεται», το ρήμα «Procedere», και για την αιώνια ύπαρξη του Αγίου Πνεύματος και για την οικονομία. Και έτσι δεν μπορούσαν να δουν τη διαφορά. Το ότι δεν μπορούσαν να δουν τη διαφορά, είναι ενδεικτικό μιας αδυναμίας της σκέψεως, η οποία δεν είναι έλλειψη μυαλού, αλλά προσήλωσι σε ορισμένα ενδιαφέροντα, στο ενδιαφέρον κυρίως για την Ιστορία.

Έξω από την Ιστορία, δεν πήγαινε ο νους τους να αναζητήσουν, να ενδιαφερθούν για την αιώνια ύπαρξη του Αγίου Πνεύματος. Εφ' όσον λοιπόν στην Ιστορία, στην οικονομία ήταν αδιαμφισβήτητο ότι το Πνεύμα εδίδετο από τον Υιό και εφ' όσον βέβαια αποτελεί προϋπόθεση ότι ο Πατήρ είναι η πηγή όλων, ήταν πάρα πολύ

εύκολο για το Δυτικό χρησιμοποιώντας και το ίδιο ρήμα στην περίπτωση της αϊδίου εκπορεύσεως και της οικονομικής παρουσίας του Αγίου Πνεύματος να κάνει αυτή τη σύγχυση. Και συνεπώς παρά το ότι το Filioque δεν ήταν απ' αρχής αιρετικό, ούτε είναι κατ' ανάγκη αιρετικό ούτε είναι κατ' ανάγκη κάτι διαφορετικό απ' αυτό που θα έλεγε η Ανατολή. Παρ' όλα αυτά στις ρίζες του έχει να κάνει μ' αυτή τη διαφορά μεταξύ Δυτικής και Ανατολικής νοοτροπίας. Το καίριο σημείο βρίσκεται στη διάκριση οικονομίας και θεολογίας. Στην αποφυγή ή όχι αυτής της συγχύσεως, στο ερώτημα ή όχι κατά τι διαφέρει και αν διαφέρει η ύπαρξη του Θεού αιωνία, από το τρόπο κατά τον οποίο ο Θεός μας αποκαλύπτεται στην οικονομία. Αυτή την ευαισθησία δεν την είχε ποτέ η Δύση και αυτό είναι ο κυριότερος λόγος για τον οποίο ευνοήθηκε το Filioque στην αρχή του. Δεν θα ήταν ποτέ δυνατόν να ξεκινήσει το Filioque, αν δεν υπήρχε αυτή η προϋπόθεση.

Έχουμε λοιπόν, την έκφραση Filioque, ήδη τον 4ο αι. στον Αμβρόσιο χωρίς να έχει χαρακτήρα αιρετικό. Και μ' αυτή την έννοια χρησιμοποιείται και αργότερα, κυρίως στην Ισπανική θεολογία. Περνάει μέσα στο σύμβολο της πίστεως στην Ισπανία τον 6ο αι., πάλι από μια αδυναμία διακρίσεως μεταξύ οικονομίας και θεολογίας, γιατί όπως είναι γνωστό, το Filioque μπαίνει μέσα στο σύμβολο της Πίστεως από την 3η σύνοδο του Τολέδου, όταν ο βασιλιάς Ρεκαρέντος, πρώην Αρειανός, όπως όλοι οι νεοφώτιστοι και οι προσήλυτοι ήταν πολύ φανατικός προς τη νέα του πίστη, για να υποστηρίξει τη Θεότητα Του Χριστού από αντίδραση προς τον Αρειανισμό που πρέσβευε μέχρι τότε, νόμισε ότι θα ενίσχυε αυτή τη Θεότητα, αν υποστήριζε ότι το Άγιον Πνεύμα εκπορεύεται και εκ του Υιού. Κάνοντας αυτό το βήμα, προφανώς δεν έλαβε υπ' όψιν αυτή τη διάκριση μεταξύ οικονομίας και θεολογίας, δεν μπορούσε να προβληματιστεί κατά κάποιο τρόπο, γιατί άλλη πρέπει να είναι η θέση του Αγίου Πνεύματος στον αϊδιο Θεό κι' άλλη στην οικονομία. Υπάρχει λοιπόν και πάλι αυτή η αδυναμία προφανής.

Γίνεται το Filioque μέρος της διαμάχης πλέον μεταξύ Φράγκων και Βυζαντινών με τον Καρλομάγνο, ο οποίος το κάνει σημαία κατά των Βυζαντινών. Ο πάπας για λόγους πολιτικούς, γιατί δεν θέλει να ενισχύσει αυτή την εκστρατεία του Καρλομάγνου, δεν επιτρέπει την εισαγωγή του Filioque στο σύμβολο της Πίστεως. Φτάνοντας στις αρχές του 11ου αι. εισάγεται επισήμως στη Ρώμη και τότε πλέον γενικεύεται στη Δύση.

Μέχρι τότε γίνονται θεολογικές διεργασίες, οι οποίες έχουν άμεση σχέση με τη Δυτική θεολογία. Η βασική διεργασία που γίνεται είναι η αφομοίωση πλέον του Αυγουστίνου από τη Δύση. Η θεολογία του Αυγουστίνου είναι καθαρά Δυτική ως προς τα εξής σημεία: Δυσκολεύεται πάλι κι' αυτός να κάνει τη διάκριση μεταξύ θεολογίας και οικονομίας και επειδή έχει έντονο ενδιαφέρον για τη ψυχολογία, τη βίωση της σχέσεως με το Θεό από τον άνθρωπο. Προσπαθεί να κατανοήσει το μυστήριο του Θεού, να το εκφράσει με τη βοήθεια ψυχολογικών εικόνων. Και οι

ψυχολογικές αυτές εικόνες είναι γνωστές. Είναι παρμένες μεν από την Πλατωνική φιλοσοφία, αλλά προσαρμοσμένες στο ενδιαφέρον του Δυτικού ανθρώπου μετά τον Αυγουστίνο. Από τον Πλατωνισμό παίρνει ο Αυγουστίνος την έννοια του Νοός και την εφαρμόζει στο Θεό. Ο Θεός είναι ο κατ' εξοχήν Νους και χρησιμοποιώντας την έννοια αυτή κατά τρόπο ψυχολογικό, καταλήγει στο συμπέρασμα, με τη βοήθεια του Πλατωνισμού και πάλι, ότι ο Νους περιέχει τρία βασικά στοιχεία: τη μνήμη, η οποία είναι πηγή απ' όπου αντλείται η σκέψη και η γνώση. Η γνώση που πηγάζει από τη μνήμη και που είναι ο λόγος με τον οποίο ο Νους γνωρίζει τον εαυτό του. Και το τρίτο στοιχείο είναι η θέληση ή η αγάπη, με την οποία ο Νους αγαπά τον εαυτό του, γιατί ο Νους αυτός, ο Θεός, ταυτίζεται και με το απόλυτο αγαθό του Πλάτωνος, το οποίο απόλυτο αγαθό έλκει προς τον εαυτό Του. Είναι απαραίτητο στοιχείο του ορισμού του αγαθού, της ιδέας του αγαθού, ότι έλκει. Αυτή η έλξη είναι ο έρωτας που δημιουργεί το αγαθό, το καλό, και συνεπώς, επειδή ακόμα δεν υπάρχει τίποτα άλλο έξω από τον εαυτό του, το αγαθό ή το καλό αγαπά τον εαυτό του. Η μνήμη λοιπόν σαν πηγή όλης της υπάρξεως, ο λόγος σαν η γνώση του εαυτού του, με τον οποίο ο Νους νοείται, και η αγάπη σαν ο δεσμός αυτός που ενώνει και κάνει το Νου ν' αγαπά τον εαυτό του με το λόγο, αυτά δημιουργούν το βασικό πλέγμα σχέσεων με τη βοήθεια του οποίου μπορούμε να κατανοήσουμε την Αγία Τριάδα. Έτσι μεταφέρονται στην Αγία Τριάδα ψυχολογικές εμπειρίες και αυτό είναι το μεγάλο ολίσθημα της Δυτικής θεολογίας με τον Αυγουστίνο, το οποίο πάλι συνδέεται με αυτή την άμβλυση της διακρίσεως μεταξύ θεολογίας και οικονομίας. Προβάλλονται λοιπόν μέσα στον αιώνιο Θεό ενέργειες και ψυχολογικές καταστάσεις τις οποίες δανειζόμαστε βασικά από την εμπειρία την Ιστορική. Αυτό δημιουργεί αμέσως το εξής ερώτημα: εάν ο λόγος είναι η γνώση του Θεού, αυτό με το οποίο ο Θεός γνωρίζει τον εαυτό Του, και το Πνεύμα είναι η αγάπη με την οποία αγαπά ο Θεός τον εαυτό Του, είναι δυνατό να αγαπά ο Θεός κάτι το οποίο δεν γνωρίζει προηγουμένως; Τίθεται αμέσως το ερώτημα της προτεραιότητας της γνώσεως έναντι της αγάπης. Είναι ένα πάρα πολύ αποφασιστικό ερώτημα. Το θέτει ήδη ο Αυγουστίνος και δίνει την απάντηση την οποία επαναλαμβάνει αργότερα ο Θωμάς ο Ακινάτης στην επιχειρηματολογία του υπέρ του Filioque.

Ο Αυγουστίνος θέτει το ερώτημα: είναι δυνατό ν' αγαπά κανείς κάτι που δεν γνωρίζει; Η απάντηση βεβαίως κατ' αυτόν είναι αρνητική. Για ν' αγαπάς κάτι πρέπει να το γνωρίσεις πρώτα. Εάν είναι έτσι τα πράγματα, τότε ο Θεός αγαπώντας τον εαυτό Του δια μέσου του Αγίου Πνεύματος που είναι Αυτός ο NEXUS AMORES, ο δεσμός της αγάπης, δεν είναι δυνατό να ενεργεί, ν' αγαπά, εάν δεν μεσολαβήσει η γνώση που είναι η γνώση του Λόγου και Υιού. Δια του Υιού και Λόγου ο Θεός γνωρίζει τον εαυτό Του. Συνεπώς η αγάπη του Θεού η οποία ταυτίζεται με το Πνεύμα, δεν είναι δυνατόν παρά να προέρχεται από τη γνώση προηγουμένως, ή αφού προηγουμένως πραγματοποιηθεί η γνώση του Θεού δια του Υιού και Λόγου. Άρα έχει προτεραιότητα ο Λόγος, και μόνο από τη σχέση Πατρός και Υιού μπορεί να

προέλθει το Πνεύμα. Επομένως το Filioque στηρίζεται στην αρχή ότι προηγείται η γνώση της αγάπης. Στους Σχολαστικούς που αναλύουν αυτά τα πράγματα περισσότερο όλο αυτό φέρει τη μορφή των λογικών σκέψεων, των σχέσεων των αντιθέτων και σημαίνει ότι επειδή τα πρόσωπα είναι σχέσεις και το Πνεύμα είναι και αυτό μια σχέση, δεν μπορεί η μια σχέση να προέλθει από ένα πρόσωπο, αλλά για να προέλθει μια σχέση πρέπει να προέλθει από μια άλλη σχέση Πατρός και Υιού για να μπορέσει να δειχθεί το Πνεύμα ως σχέση.

Αυτό που έχει σημασία, είναι ότι σ' όλη την προσπάθεια δικαιώσεως του Filioque, η Δυτική θεολογία δούλεψε με την αρχή ότι οι ψυχολογικές εμπειρίες του ατόμου, μπορούν να μεταφερθούν στην ύπαρξη του Θεού. Δεν μπόρεσε δηλαδή να δουλέψει με τον πλήρη αποφατισμό ως προς τις ψυχολογικές εμπειρίες, τον οποίο βλέπουμε στην Ανατολή.

Στην Ανατολή οι ψυχολογικές εμπειρίες, δεν μπορούσαν να μεταφερθούν στην αιώνια ύπαρξη του Θεού. Οι Έλληνες Πατέρες γι' αυτόν το λόγο δεν έδωσαν ποτέ θετικό περιεχόμενο στα πρόσωπα της Αγίας Τριάδος άλλο πλην του να πουν ότι: Ο Πατήρ είναι Πατήρ, διότι δεν είναι Υιός, είναι αγέννητος, ο Υιός δεν είναι Πατήρ, διότι είναι γεννητός, το Πνεύμα δεν είναι Πατήρ για τον ίδιο λόγο, αλλά δεν είναι και Υιός διότι δεν είναι γεννητό αλλά είναι εκπορευτό. Ποιο είναι το θετικό περιεχόμενο, τι σημαίνει να είναι εκπορευτό και να μην είναι γεννητό, δεν επέτρεψαν στον εαυτό τους ν' ασχοληθεί. Δεν επέτρεψαν να δοθεί άλλο περιεχόμενο, διότι αν το έκαναν αυτό, θα ήταν υποχρεωμένοι να δανειστούν αναλογίες από την ψυχολογική εμπειρία, όπως έκανε ο Αυγουστίνος και να μεταφέρουν συνεπώς στο Θεό ανθρωπομορφικές καταστάσεις. Οι Πατέρες λοιπόν της Ανατολής σταμάτησαν σ' αυτή την απλή διαπίστωση της Τριαδικής υπάρξεως του Θεού και ξεχώρισαν τις σχέσεις που έχει η Τριαδική ύπαρξη του Θεού αιώνια, από τις σχέσεις που παίρνει με μας στην οικονομία. Η Δύση με τον Αυγουστίνο και τους Σχολαστικούς στη συνέχεια, μη έχοντας την ευαισθησία της διακρίσεως οικονομίας και θεολογίας, έκανε αυτή τη σύγχυση. Αυτό είναι ένα από τα προβλήματα που δημιουργήθηκαν το οποίο είναι χαρακτηριστικό Δυτικό, γιατί βλέπουμε ότι συνεχίζεται και μετά το τέλος του Σχολαστικισμού στη Δύση, όταν η Μεταρρύθμιση θέτει νέες βάσεις για το θέμα περί Θεού. Η Μεταρρύθμιση ξαναγυρίζει στη Βίβλο και αρνείται να μιλήσει περί Θεού, έξω απ' τα πλαίσια μέσα στα οποία εμφανίζεται ο λόγος περί Θεού στη Βίβλο, γιατί η Βίβλος κάνει λόγο για πράξεις και ενέργειες του Θεού στην οικονομία, στην Ιστορία.

Έτσι η Προτεσταντική θεολογία, βάζει σαν αφετηρία της την οικονομία και κατά ένα άλλο τρόπο τώρα δικαιώνει το Filioque, διότι δεν είναι δυνατό να συλλάβει άλλες σχέσεις Τριαδικές, εκτός απ' αυτές που βλέπει στην οικονομία. Κι' αυτό που βλέπει στην οικονομία, είναι βέβαια η εξάρτηση του Αγίου Πνεύματος από τον Υιό, γιατί ο Υιός δίνει το Πνεύμα. Αφού λοιπόν ο Υιός δίνει το Πνεύμα στην οικονομία και αφού

όλα όσα μπορούμε να κατανοήσουμε για το Θεό είναι αυτά που έχουμε στην οικονομία, ο Προτεσταντισμός, οδηγείται στο συμπέρασμα ότι το Filioque είναι απαραίτητο και δεν το απορρίπτει. Για άλλους λόγους λοιπόν διαφορετικούς, αλλά στην ουσία, στο βάθος, για το ότι είναι Δυτικός ο Προτεσταντισμός, και το ότι είναι Δυτικός έχει σχέση με το ότι ξεκινάει από την οικονομία και δεν μπορεί να την εγκαταλείψει όταν φθάνει στον αϊδιο Θεό, γι' αυτό το λόγο προσκολλάται και ο Προτεσταντισμός στο Filioque. Αυτό είναι σαφές όταν μελετήσει κανείς νεότερους Προτεστάντες θεολόγους. Έτσι το Filioque αποκαλύπτει βασικές ιδιομορφίες της δυτικής σκέψεως. Σ' αυτές τις ιδιομορφίες υπάρχει ως προς το Filioque και το όλο πρόβλημα της μονοθεΐας. Επειδή οι Τριαδικές σχέσεις συνελήφθησαν από τον Αυγουστίνο κυρίως, με τη βοήθεια ψυχολογικών εννοιών, εκείνο που έμεινε σαν τρόπος δηλώσεως της υπερβατικότητας του Θεού ήταν πλέον βασικά η ουσία του Θεού.

Και η ουσία συνδέθηκε με το Θεό, ενώ οι ψυχολογικές εμπειρίες με την Αγία Τριάδα. Η Αγία Τριάδα επομένως έγινε δευτερεύον στοιχείο στην ύπαρξη του Θεού. Ο ένας Θεός είναι η μια ουσία, η οποία προηγείται της Τριάδος. Αυτό ευκολύνει πολύ τη Δυτική θεολογία ως προς το Filioque διότι της επιτρέπει να διατηρήσει το μονοθεϊσμό διατηρώντας το Filioque. Πράγμα που δεν μπορούσε να συμβεί στη Ανατολική θεολογία, γιατί αυτή ταύτιζε τον ένα Θεό με τον Πατέρα και όχι με την ουσία.

Η μοναρχία ήταν ο Πατήρ και συνεπώς, εάν εδέχετο το Filioque, θα εδέχετο δύο αρχές στο Θεό δηλ. δύο Θεούς. Σε όλες τις διαμάχες για το Filioque από τον 9ο αι. και εξής αυτό το πρόβλημα επαναφέρετο. Πώς να δεχθεί κανείς το Filioque χωρίς να δεχθεί δύο Θεούς; Αλλά για τη Δύση δεν υπάρχει τέτοιο πρόβλημα γιατί ο ένας Θεός είναι η ουσία, δεν είναι ο Πατήρ. Επομένως το επίπεδο κατά κάποιο τρόπο, των προσώπων Πατρός, Υιού και Αγίου Πνεύματος είναι ένα σκαλοπάτι παρακάτω. Δεν θίγει τη μονοθεΐα. Συνεπώς το συμπέρασμα είναι ότι το Filioque θέτει ένα καίριο ερώτημα ως προς το ποιος είναι ο ένας Θεός, ως προς τη μονοθεΐα. Εάν ο ένας Θεός ήταν η ουσία, η είναι ο Πατήρ, που είναι πρόσωπο και όχι ουσία.

Από την εποχή των Ευνομιανών και εξής δεν ήταν πλέον δυνατό για τους Ορθοδόξους να ταυτίζουν το πρόσωπο του Πατρός με την ουσία, κατά το μεγάλο επιχείρημα των Ευνομιανών εναντίον της θεότητας του Υιού. Οι Ευνομιανοί, επειδή ταύτιζαν ουσία και Πατέρα, έλεγαν ότι εφ' όσον ο Υιός δεν είναι ο Πατήρ, άρα πέφτει και έξω από την ουσία του Πατρός, του Θεού, διότι η ουσία του Θεού ταυτιζομένη με τον Πατέρα εξαντλεί την έννοιά της στον Πατέρα. Επομένως ο Υιός δεν είναι μόνο εκτός του Πατρός, αλλά επειδή Πατήρ και ουσία ταυτίζονται είναι αυτομάτως και εκτός της ουσίας. Πρέπει να είναι καίριο αυτό το θέμα για την Πατερική θεολογία. Καίρια η διάκριση μεταξύ του Πατρός και ουσίας. Αφού λοιπόν ο Πατήρ δεν είναι η ουσία και η ουσία δεν είναι Πατήρ, έχει μεγάλη σημασία το να

πει κανείς ότι ο ένας Θεός ταυτίζεται με τον Πατέρα και όχι με την ουσία. Ως προς τι; Κυρίως ως προς τη μοναρχία. Ποια είναι λοιπόν η αρχή, η μία αρχή, η μοναρχία εν τω Θεώ η πηγή;

Ο ένας Θεός ως η μία πηγή: Εάν είναι ο Πατήρ, τότε το Filioque δεν μπορεί να σταθεί χωρίς να εισαγάγει κανείς δύο αρχές, επομένως δύο Θεούς. Εάν ο Θεός δεν είναι ο Πατήρ και είναι η ουσία τότε δεν έχουμε κίνδυνο για τη μοναρχία από το Filioque. Η Δυτική θεολογία συνεπώς, μπόρεσε και ξέφυγε τον σκόπελο της διθεΐας κρατώντας το Filioque, διότι έδωσε στην ουσία προτεραιότητα. Εάν εμείς δεν προσέξουμε αυτές τις διακρίσεις μεταξύ της ουσίας και του Πατρός και δεν επιμένουμε στο ότι ο Πατήρ και όχι η ουσία είναι ο ένας Θεός ως πηγή, η μία πηγή της Θεότητας, τότε δυτικοποιούμε την Ορθόδοξη θεολογία κατά ένα τρόπο επικίνδυνο. Αυτή λοιπόν είναι η μεγαλύτερη δυσκολία που παρουσιάζει το Filioque για τους Ορθοδόξους.

Και αυτή είναι η εξήγηση και η ιστορική και η πολιτιστική ή πολιτισμική των λόγων, για τους οποίους το Filioque βρήκε στη Δύση τόση απήχηση και ρίζωσε τόσο βαθιά. Η Δύση πραγματικά αισθάνεται ότι απειλείται η ταυτότητά της αν της αφαιρεθεί το Filioque. Και δεν είναι αυτό μια πεισματική επιμονή στην παράδοσή τους. Είναι κάτι που άπτεται της ψυχουσυνθέσεως του Δυτικού. Το ενδιαφέρον για την ψυχολογία και την ιστορία σε σημείο που να μεταφέρεται αυτό στον αΐδιο Θεό, αυτό πραγματικά στηρίζει το Filioque στη Δύση και από δογματική άποψη θέτει για μας κυρίως αυτό το ερώτημα: Πώς είναι δυνατό να διαφυλάξουμε τη μοναρχία στο Θεό εάν δεχθούμε το Filioque; Και οι Ορθόδοξοι επιμένουμε ότι ο ένας Θεός είναι ο Πατήρ. Εμείς δεν είναι δυνατόν να δεχθούμε το Filioque γι' αυτό το βασικό λόγο. Συνοπτικά, αυτό σημαίνει ότι η πηγή της Θεότητας, το απώτατο σημείο αναφοράς στο Θεό είναι για την Ανατολή ο Πατήρ κι όχι η ουσία.

4. Υπαρξιακές επιπτώσεις του Filioque

Μιλήσαμε για τις βασικές αρχές, τις βασικές προϋποθέσεις μέσα στις οποίες κινείται η Δυτική σκέψη. Τώρα θα δούμε τις υπαρξιακές επιπτώσεις του Filioque. Οι κυρίως υπαρξιακές επιπτώσεις βέβαια θα φανούν όταν εξετάσουμε την εκκλησιολογία. Τώρα θα κάνουμε μερικές γενικές παρατηρήσεις που έχουν σχέση περισσότερο με την ανθρωπολογία παρά με την εκκλησιολογία άμεσα.

Για να καταλάβουμε τις επιπτώσεις που έχει για την ανθρώπινη ύπαρξη το Filioque (που μπορεί εκ πρώτης όψεως να φαίνεται περίεργο, πως είναι δυνατόν να φτάνουν ως εκεί οι συνέπειες), θα πρέπει να θυμηθούμε τις βασικές αρχές πάνω στις οποίες εδράζεται το Filioque. Όταν λέμε βασικές αρχές εννοούμε, αρχές που χρησιμοποιήθηκαν για να στηριχθεί θεολογικά το Filioque, κυρίως με τη βοήθεια η μάλλον ως αρχική πηγή τη σκέψη και τη θεολογία του Αυγουστίνου.

Η πρώτη βασική αρχή είναι αυτό που θα ονομάζουμε προτεραιότητα της ουσίας έναντι του προσώπου. Είπαμε στο προηγούμενο μάθημα, πόσο σημαντικό είναι αυτό για να στηριχθεί το Filioque, διότι χωρίς αυτό πέφτουμε στη διθεΐα. Το ότι διασώζει η Δυτική θεολογία τον μονοθεϊσμό παρά το ότι έχει το Filioque, οφείλεται ακριβώς στο ότι δεν δίνει προτεραιότητα οντολογική στο πρόσωπο, διαφορετικά οπωσδήποτε θα είχαμε διθεΐα διότι, αν δύο είναι οι πηγές, οι αρχές οι οντολογικές του Αγίου Πνεύματος, ο Πατήρ και ο Υιός που είναι πρόσωπα, τότε οπωσδήποτε έχουμε δύο Θεούς. Αυτό ήταν από τα κυριότερα επιχειρήματα του Φωτίου και των άλλων μετά τον Μεσαίωνα, Ανατολικών, εναντίον του Filioque. Αλλά αυτό το παρακάμπτουν, όπως είπαμε, οι Δυτικοί, με το ότι δεν έχουν ανάγκη να τοποθετήσουν τον ένα Θεό στον Πατέρα, αλλά τον τοποθετούν στην ουσία.

Εάν ο Υιός αγαπά, είναι σαν να κλέβει από το Πνεύμα την υποστατική Του ιδιότητα που είναι η αγάπη. Οι ιδιότητες λοιπόν καθορίζουν θετικά τα πρόσωπα. Αυτό στη Ανατολή, στην Πατερική θεολογία είναι απαράδεκτο. Όπως είπαμε τα ονόματα Πατήρ, Υιός και Άγιον Πνεύμα, δεν είναι ονόματα ενεργείας, ούτε ουσίας βέβαια, αλλά ούτε και ενεργείας. Και αυτές οι ιδιότητες γνώση, παντογνωσία, αγάπη, όλα αυτά είναι κοινές ιδιότητες για όλα τα πρόσωπα, είναι ενέργειες των προσώπων. Συνεπώς, ενώ πηγάζουν όλες από τον Πατέρα, όπως κάθε ενέργεια πηγάζει από τον Πατέρα, είναι ο αίτιος πάντων, εντούτοις δεν ταυτίζονται με τον Πατέρα. Οι μόνες υποστατικές ιδιότητες που έχει το κάθε πρόσωπο είναι για τον Πατέρα η αγεννησία και η αιτιότης, για τον Υιό και Λόγο το γεννητόν και το αιτιατόν, ως πρώτο αιτιατό, και για το Άγιο Πνεύμα το εκπορευτόν. Στην Ανατολή το «πρόβλημα» της υποστατικότητας, προβάλλεται, δια του αιτίου. Για τη Δυτική θεολογία δεν είναι τα πρόσωπα καθορισμένα βάση αυτών των υποστατικών ιδιοτήτων, που είναι όλες ιδιότητες οντολογικές, απ' την μια μεριά στην Ανατολή και σχετικές σχέσεων, αλλά πρόκειται για ιδιότητες θετικές, που ουσιαστικά είναι ψυχολογίας, και το σπουδαιότερο, που θα δούμε ότι είναι και αξιολογικές.

Και ακριβώς αυτό το αξιολογικό είναι το επόμενο στοιχείο που σε σχέση μ' αυτή τη δεύτερη αρχή, του ότι το πρόσωπο καθορίζεται από τις ιδιότητες, μπορεί να περιοριστεί ακριβώς στην αξιολόγηση αυτών των δύο ιδιοτήτων όπως η γνώση για τον Υιό και η αγάπη για το Πνεύμα. Αυτά τα δύο αξιολογούνται και η γνώση έχει την προτεραιότητα.

Θα δούμε λοιπόν, αυτές τις αρχές πάνω στις οποίες στηρίζεται το Filioque, τι επιπτώσεις έχουν για την ανθρώπινη ύπαρξη, ποια είναι η υπαρξιακή τους σημασία. Και πρώτα η προτεραιότητα της ουσίας έναντι του προσώπου. Αυτή συνεπάγεται τη στέρηση της ελευθερίας στην ύπαρξη, την αποδοχή της ανάγκης στην ύπαρξη. Διότι εάν η ουσία είναι το αίτιον της υπάρξεως του Θεού και δεν είναι ο Πατήρ, τότε ο Πατήρ, ο Υιός και το Άγιο Πνεύμα που είναι τα ελεύθερα όντα ως πρόσωπα,

έρχονται δεύτερα και συνεπώς υπόκεινται στην αναγκαιότητα της φύσεως. Αυτό υπαρξιακά μεταφράζεται ακριβώς με την κατάσταση που η εμπειρία μας ως κτιστών όντων καθημερινώς επιβεβαιώνει κατά τρόπο τραγικό. Διότι εμείς ως κτιστά όντα υποκείμεθα στην αναγκαιότητα της ουσίας. Και αυτό φαίνεται πρώτα από το ότι προηγείται σε μας η ουσία, προηγείται η ανθρώπινη φύση των επιμέρους συγκεκριμένων ατόμων. Ο Γιάννης, ο Γιώργος, ο Κώστας όταν έρχονται στην ύπαρξη βρίσκουν ήδη την ανθρώπινη φύση εκεί και συνεπώς δεν είναι αυτοί ως πρόσωπα αίτιοι της ουσίας των, της υπάρξεώς των. Και βέβαια αυτό με τον τρόπο της αναπαραγωγής, της γεννήσεως των ανθρώπων είναι σαφές, ότι πραγματοποιείται διαμέσου φυσικών νόμων απ' τους οποίους δεν μπορεί κανείς να ξεφύγει.

Ως προς την γέννηση λοιπόν, ως προς την εμφάνιση του ανθρώπου υπάρχει αναγκαιότητα διότι προηγείται η ουσία. Το ίδιο, υπάρχει αναγκαιότητα ως προς την κατάληξη του ανθρώπου με το θάνατο. Κι εκεί η ουσία, η φύση καθορίζει την έκβαση της υπάρξεως. Το ότι πεθαίνουμε, είναι καθορισμένο ήδη απ' την ώρα που γεννιόμαστε, δεν είναι θέμα κάποιου γεγονότος που συμβαίνει αργότερα στη ζωή μας. Ο θάνατος δεν έρχεται σε κάποια στιγμή της ζωής, έρχεται από την ημέρα της γεννήσεως. Είναι συμφυής με την γέννηση, διότι ακριβώς οι νόμοι της φύσεως, οι κανόνες του παιχνιδιού που η φύση βάζει έχουν μέσα και τον θάνατο. Αθάνατα όντα δεν γεννιούνται μ' αυτό τον τρόπο. Συνεπώς όλο το πρόβλημα της υπάρξεως είναι το πρόβλημα της απελευθερώσεως του προσώπου από τους νόμους της φύσεως. Διότι ούτε την αρχή μου θέλω να μου επιβάλλει κάποιος, αλλά ούτε και το τέλος μου θέλω να μου επιβάλλει κάποιος, κάποιος νόμος της φύσεως, κάποια φύση. Εάν είμαι αθάνατος εκ φύσεως και είμαι αναγκαστικά αθάνατος, τότε αυτό είναι μια πρόκληση για την ελευθερία μου πολύ βασική. Εγώ μπορεί να μην θέλω να είμαι αθάνατος. Εάν προηγείται η φύση, τότε καθορίζεται από τη φύση η ύπαρξη.

Έτσι αν θέσουμε το ερώτημα, γιατί είναι ο Θεός αθάνατος; Διότι είναι φύση αθάνατος είναι μια απάντηση, διότι η φύση καθορίζει την αθανασία του Θεού. Τότε έχουμε μια αναγκαστική αθανασία του Θεού και το αντίστοιχό της είναι η αναγκαστική αθανασία προς εμάς. Μπορεί να πει κανείς, γιατί αυτό είναι υπαρξιακά προβληματικό; Βεβαίως ο καθένας μπορεί να μην προβληματίζεται υπαρξιακά και μάλιστα με την μορφή αυτή της ελευθερίας. Και υπάρχουν άνθρωποι οι οποίοι δεν προβληματίζονται. Βεβαίως όλοι προβληματίζονται από τον θάνατο. Αλλά υπάρχουν και άνθρωποι που δεν προβληματίζονται απ' τον θάνατο και μάλιστα όσοι πήραν γερή δόση δήθεν χριστιανικής πίστεως, αυτοί γίνονται και αδιάφοροι εντελώς. Πεθαίνουν οι άνθρωποι και δεν τους νοιάζει καθόλου. Και έτσι αυτός ο έσχατος εχθρός που ενοχλεί τον Παύλο, που ενοχλεί όλη την Αγία Γραφή και για την κατανίκηση, του οποίου γίνεται η Ανάσταση του Χριστού, είναι σαν να μην έχει καμία σημασία. Αλλά ο θάνατος είναι ακριβώς ο προβληματισμός που έχει ο άνθρωπος λόγω του ότι δεν δέχεται τη φύση. Εάν δεχθεί τη φύση, δεν

προβληματίζεται με το θάνατο. Δεν θα προβληματίζεται και με την δική του ύπαρξη, την αρχή της δικής του υπάρξεως, είναι στην κατάσταση του ζώου. Το ζώο δεν προβληματίζεται, προσαρμόζεται στους νόμους της φύσεως. Η διαφορά του ανθρώπου είναι ότι προβληματίζεται υπαρξιακά γύρω απ' αυτά τα θέματα και αρνείται τον θάνατο, αρνείται δε και την αναγκαστική ύπαρξη, όταν φτάνει στο σημείο ελεύθερα να επιλέγει μεταξύ του να ζει ή να μην ζει. Αυτά είναι χαρακτηριστικά του ανθρώπου. Δεν μπορεί ν' αποφύγει τον υπαρξιακό προβληματισμό εφόσον θέλει να είναι άνθρωπος και δεν θέλει να είναι ζώο. Εάν λοιπόν αποτελεί υπαρξιακό πρόβλημα το να υπάρχω ή να μην υπάρχω ελεύθερα, αποτελεί υπαρξιακό πρόβλημα και το να προηγείται ή να μην προηγείται η ουσία του προσώπου. Επομένως, έχουμε εδώ σοβαρές επιπτώσεις από την θεολογική δικαίωση του Filioque.

Πάμε στο δεύτερο χαρακτηριστικό, στις ιδιότητες και μάλιστα τις ψυχολογικές. Εάν η ταυτότητα ενός προσώπου εξαρτάται από τις ψυχολογικές, από τις ιδιότητες τις φυσικές, τότε στην περίπτωση της απουσίας αυτών των ιδιοτήτων (ή θα λέγαμε των ικανοτήτων του ατόμου), έχουμε απουσία και του προσώπου, δηλ. καταρρέει και εξαφανίζεται και το πρόσωπο. Εάν η κατεξοχήν υποστατική ιδιότητά μου είναι το να είμαι λογικός, να έχω λόγο και γνώση, εάν υποθεθεί ότι για οποιοδήποτε λόγο, ο λόγος μου, η λογικότητά μου και η γνώση μου δεν δουλεύουν, δεν υπάρχουν τότε χάνω και την προσωπική μου ταυτότητα. Και το αντίστροφο, το οποίο είναι εξίσου ενδιαφέρον σήμερα, μετά την θεωρία του Δαρβίνου, (η οποία κακά τα ψέματα είναι βασικά αποδεκτή, διαφορετικά κόβουμε όλο το νήμα με την βιολογία και τους βιολόγους), η αλήθεια είναι κοινή. Λοιπόν, εάν σύμφωνα με την θεωρία του Δαρβίνου, λογικότητα υπάρχει και στα ζώα, τότε χάνει ο άνθρωπος. Εάν κριθεί με βάση την λογική και την γνωστική του ικανότητα, χάνει την ιδιότητά του ως πρόσωπο. Εάν η ιδιότητά μου ως πρόσωπου εξαρτάται από την λογικότητά μου, τότε όταν χαθεί η λογικότητά μου χάνεται και το πρόσωπό μου. Αυτό έχει τεράστια σημασία στην καθημερινή ύπαρξη, στην ύπαρξη του ανθρώπου.

Συζητείται πολύ σήμερα, πότε ο άνθρωπος γίνεται πρόσωπο και πότε είναι πρόσωπο. Οι Δυτικοί υποστηρίζουν ότι ένα άτομο γίνεται πρόσωπο όταν αποκτήσει συνείδηση. Όσο αναπτύσσεται η συνείδησή του τόσο αναπτύσσεται το πρόσωπο. Και αυτό οπωσδήποτε δημιουργεί τεράστια προβλήματα, διότι κινδυνεύουμε με αυτόν τον τρόπο να θεωρήσουμε ως ολιγότερο πρόσωπα, η και καθόλου πρόσωπα, ανθρώπους που είναι διανοητικά καθυστερημένοι και ανίκανοι για λεπτές και βαθιές και υψηλές διεργασίες συνειδησιακές. Συνεπώς, δημιουργείται αμέσως στην ύπαρξή μας ένας ελιτισμός και μια ταύτιση του προσώπου με τις ικανότητές του και όχι μ' αυτό που είναι ανεξάρτητα και εις πείσμα των ικανοτήτων του προσώπου. Πάρτε π.χ. το υποστατικό του Αγίου Πνεύματος που (κατά τους Δυτικούς) είναι η αγάπη. Εάν αυτό που κάνει κάποιον πρόσωπο είναι η αγάπη, τότε ένας που μισεί δεν μπορεί να είναι πρόσωπο. Κι όμως, ο σατανάς, ο κατεξοχήν

αυτός που μισεί, είναι πρόσωπο διότι είναι ελεύθερος. Άλλα είναι αυτά που χαρακτηρίζουν και που κάνουν το πρόσωπο να είναι πρόσωπο κι όχι αυτές οι ιδιότητες. Από τη στιγμή που θα ταυτίσουμε το πρόσωπο με τις ιδιότητες αυτές, τότε σίγουρα δημιουργούμε στην ύπαρξη προβλήματα. Και προπαντός πάλι το πρόβλημα της ελευθερίας, διότι καθορίζεται πλέον οριστικά το πρόσωπο από αντικειμενικές αξίες.

Απ' την μια λοιπόν η προτεραιότητα της ουσίας, απ' την άλλη η αξιολογική αυτή τοποθέτηση, οδηγούν συγκεκριμένα πλέον τους θεωρητικούς του Filioque στη Δύση, τους κλασσικούς, σε μια αξιολόγηση, η οποία έχει φοβερές επιπτώσεις στην ύπαρξή μας.

Η αξιολόγηση μεταξύ γνώσεως και αγάπης. Η πρόταξη της γνώσεως έναντι της αγάπης, είναι από τις βασικές δικαιολογίες που φέρνει ο Αυγουστίνος και ο Θωμάς ο Ακινάτης για το Filioque. Εφόσον ο Υιός είναι η γνώση και το Πνεύμα η αγάπη, το Πνεύμα πρέπει να προέρχεται και από τον Υιό, διότι η γνώση προηγείται της αγάπης. Είναι ένα βασικό αξίωμα το οποίο βλέπουμε στον Αυγουστίνο και επαναλαμβάνεται στο Θωμά Ακινάτη.

Αλλά αυτή η πρόταξη της γνώσεως έναντι της αγάπης δημιουργεί υπαρξιακά τεράστια προβλήματα. Πρώτον διότι δεν μπορούμε να εξασφαλίζουμε για όλα τα πρόσωπα την ικανότητα της γνώσεως και επομένως κινδυνεύουμε να τα υποβαθμίσουμε σαν πρόσωπα αν δεν έχουν την γνώση και δεύτερον, διότι αν η γνώση προηγείται της αγάπης τότε πάλι η αντικειμενική πραγματικότητα την οποία συλλαμβάνει η γνώση δια του νου, καθορίζει και δεσμεύει την ελευθερία της αγάπης. Δηλ. αν εγώ αγαπώ διότι γνωρίζω. Αυτό ήταν η βασική θέση των αρχαίων Ελλήνων: Επειδή γνωρίζουμε το αγαθό, το καλό, γι' αυτό αγαπούμε. Κι ο Σωκράτης πίστευε ότι αν όλοι οι άνθρωποι γνωρίσουν το καλό, τότε δεν θα είναι κανένας κακός στον κόσμο. Το να γνωρίσεις δε σημαίνει ότι καταλύεται η ελευθερία σου να κάνεις ή να μη κάνεις κάτι. Η ελευθερία ακριβώς, η θέληση και η αγάπη, να αγαπήσεις ή να μισήσεις κάποιον δεν υπόκειται στα αντικειμενικά δεδομένα της γνώσεως. Διότι τότε πρέπει να αγαπούμε μόνο τους καλούς και αυτό οπωσδήποτε είναι μια από τις συνέπειες, ότι ο λόγος για τον οποίο αγαπούμε γίνεται πλέον η αναγκαιότητα για την οποία αγαπούμε.

Εάν διαβάσετε την εισαγωγή του Συκουτρή στο Συμπόσιο του Πλάτωνος θα δείτε ότι αναλύει πολύ ωραία, συγκρίνει την Πλατωνική έννοια της αγάπης, του έρωτα με την Χριστιανική και δείχνει ότι ενώ για τον αρχαίο Έλληνα για ν' αγαπάς πρέπει να έχεις κάποιο λόγο, δεν μπορείς ν' αγαπάς ειλικρινά και σωστά μόνο όταν το κάνεις χωρίς λόγο και δεν μπορείς να το δικαιολογήσεις. Όπως λέει εκεί, αν ο Σατανάς ρωτούσε τον Θεό γιατί αγαπά τους ανθρώπους, θα τον έφερνε σε δύσκολη θέση. Εκεί στηρίζεται ακριβώς και το ότι ο Θεός αγαπά τους αμαρτωλούς. Πώς είναι δυνατόν; Ένας αρχαίος Έλληνας ποτέ δεν θα αγαπούσε έναν αμαρτωλό, γιατί ο

αμαρτωλός είναι εξ' ορισμού απωθητικός. Ο κακός είναι απωθητικός, επομένως δεν έχει λόγο γνώσεως αντικειμενικής. Εκεί προηγείται η γνώση η αντικειμενική, γνωρίζεις ότι αυτός είναι καλός, γνωρίζεις ότι είναι λογικά προηγμένος, γνωρίζεις τις αρετές του, γνωρίζεις όλα αυτά και γι' αυτό έρχεσαι και αγαπάς. Και όταν σου πούνε γιατί αγαπάς αυτό το πρόσωπο, έχεις την απάντηση έτοιμη. Διότι υπάρχει αυτός κι' αυτός ο λόγος και ο λόγος σημαίνει γνώση αντικειμενική. Όταν αγαπάς χωρίς λόγο, τότε δεν προηγείται η γνώση της αγάπης προηγείται η αγάπη της γνώσεως. Η γνώση εξοβελίζεται.

Τώρα το ερώτημα είναι, αν στην ανθρώπινη ύπαρξη αξίζει αυτά τα πράγματα να τα προσέχει κανείς και να τα διατηρεί ή όχι; Να προβληματίζεται μ' αυτά ή να μην προβληματίζεται; Όλο το Ευαγγέλιο, η ουσία της Χριστιανικής Πίστεως, κρέμεται απ' αυτά τα πράγματα. Το Ευαγγέλιο ελευθερώνει ακριβώς από την αναγκαιότητα. Και άμα το διαβάσουμε μ' αυτό το πνεύμα θα δούμε ότι δεν πρόκειται για τίποτα άλλο παρά για το άγγελμα της απελευθερώσεώς μας από την αναγκαιότητα και της φύσεως, λόγω της υπερβάσεως του θανάτου, αλλά και της γνώσεως με την έννοια αυτή την λογική που δίνει προτεραιότητα και που αναγκάζει την αγάπη να έπεται. Το Filioque δεν μπορεί να δικαιωθεί φιλοσοφικά και θεολογικά αν τραβήξουμε από κάτω το χαλί αυτών που είπαμε. Καταρρέει. Γι' αυτό αποδίδω μεγάλη σημασία στις υπαρξιακές επιπτώσεις και για την θεολογία πλέον και νομίζω ότι τα δύο αυτά είναι αλληλένδετα και αλληλοεπηρεάζονται.

Εάν με ρωτήσει κανείς τι προηγήθηκε στη Δυτική θεολογία, η εσφαλμένη θεολογία ή η εσφαλμένη υπαρξιακή τοποθέτηση θα δυσκολευτώ ν' απαντήσω, και ίσως ν' απαντούσα το δεύτερο.

ΕΡΩΤΗΣΕΙΣ

ΕΡ: *Είπαμε προηγουμένως, ότι η αγάπη δεν αποτελεί γνώση.*

ΑΠ: Ως προϋπόθεση, ναι. Μπορεί να εμπεριέχει τη γνώση και να οδηγεί στη γνώση αλλά, δεν είναι προϋπόθεση. Δεν δουλεύει στην αναγκαιότητα της γνώσεως.

ΕΡ: *Όμως η σχέση δύο προσώπων δεν απαιτεί τη γνώση για να προχωρήσουν στην αγάπη;*

ΑΠ: Όχι. Αυτό είναι ακριβώς το σημείο που τονίζουμε, ότι η γνώση δεν οδηγεί στην αγάπη. Όταν αγαπά η μάνα το παιδί, τι ξέρει για το παιδί; Όταν αγαπά το παιδί τη μάνα, τι ξέρει; Αυτές είναι βέβαια φυσικές αγάπες, αλλά δεν έχει σημασία. Σημασία έχει ότι η γνώση αυτή, η δια του νου αναπτυγμένη γνώση, πρώτον δεν είναι απαραίτητη, δεύτερον είναι επικίνδυνη, εάν θα θεωρηθεί ως προϋπόθεση, διότι δεσμεύει την αγάπη ν' αγαπήσει η να μην αγαπήσει κάποιο πρόσωπο με βάση τις ιδιότητές του αυτές. Υπάρχει βέβαια η αντίληψη ότι όσο πιο πολύ γνωρίζονται δύο πρόσωπα, τόσο πιο πολύ αγαπιούνται. Αυτά είναι, νομίζω, εκ των πραγμάτων

ανόητα, διότι αν αυτή η αρχή ίσχυε θα έπρεπε οπωσδήποτε κανένας γάμος να μην διαλύεται και κανένα διαζύγιο να μην υπάρχει διότι αφού προχωρούν τα χρόνια και γνωρίζονται θα έπρεπε ν' αγαπιούνται περισσότερο. Δεν είναι καν μέσα στο φυσικό νόμο αυτά. Πολύ περισσότερο στην ελευθερία, (η οποία ελευθερία πρέπει να έχει τη δυνατότητα ν' αγαπά εις πείσμα κάθε αντικειμενικής γνώσεως), γνωρίζοντας τον άλλο, μπορεί να διαπιστώσεις ότι αυτός είναι κακός. Τι γίνεται τότε με την αγάπη; Εάν η αγάπη συνεχισθεί ή αυξηθεί εις πείσμα αυτής της γνώσεως τότε η γνώση δεν οδήγησε στην αγάπη. Σαφώς η αγάπη αγνόησε τη γνώση.

ΕΡ: *Ακριβώς όμως η γνώση δεν αποτελεί στοιχείο το οποίο θα μας εμποδίσει ν' αγαπήσουμε;*

ΑΠ: Ναι, αν αποτελέσει όρο για την αγάπη σίγουρα θα μας εμποδίσει ν' αγαπήσουμε. Εάν αποτελέσει όρο δηλ. αν αγαπάς διότι γνωρίζεις, διότι προηγείται η γνώση. Μπορεί όμως και να μην αποτελέσει όρο οπότε δεν βλάπτει. Όπως στο Filioque, αποτελεί προϋπόθεση της αγάπης για το Θεό η γνώση. Φαινόταν λίγο παρατραβηγμένα αυτά αλλά μόνον όταν σκεφτεί κανείς τι θα γινόταν το Filioque, αν του αφαιρέσουμε αυτές τις αρχές θα καταλάβει ότι δεν είναι.

ΕΡ: *Αυτά που λέμε μέχρι τώρα, είναι όσον αφορά την οριζόντια επικοινωνία δηλ. τις προσωπικές σχέσεις των ανθρώπων κι όχι την κάθετη επικοινωνία. Μπορούμε να πούμε ακριβώς τα ίδια ότι συμβαίνουν κι έχοντας την κάθετη επικοινωνία, δηλ. αγάπη στο Θεό;*

327

ΑΠ: Βεβαίως μπορούμε.

ΕΡ: *Κάπου οι Πατέρες λένε για δύο πίστεις και για δύο γνώσεις. Υπάρχουν δηλ. δύο πίστεις, υπάρχουν δύο γνώσεις; Η πρώτη είναι η πίστη σε κάτι το οποίο δεν γνωρίζεις. Έρχεται η γνώση απ' όπου το μαθαίνεις με την φυσικότητα, γύρω με τη φύση κλπ. Αργότερα έρχεται η πίστη του ότι το έχεις μάθει πλέον αυτό το πράγμα και τέλος η γνώση του Θεού και του ανθρώπου. Νομίζω, κάπου ο Μάξιμος κάνει μια τετράδα συσχετισμών. Συνεχίζοντας αυτό το συλλογισμό, κάποιος θεούμενος άνθρωπος, κάποιος ο οποίος πραγματεύτηκε πολύ στην μεγάλη πνευματικότητα, μπορούμε να πούμε ότι η εμπειρία που βιώνει είναι απόρροια της γνώσης του ή της αγάπης του; Δηλ. γνωρίζει το Θεό, Τον αγαπά αλλά επειδή Τον γνωρίζει Τον αγαπά;*

ΑΠ: Όχι, επειδή Τον αγαπά Τον γνωρίζει. Η αρχή όλης αυτής της πορείας της ασκήσεως και της θεώσεως την οποία δεν πρέπει να την περιορίζουμε μόνο σ' αυτή τη μορφή, είναι για τον ανατολικό μοναχισμό η απάρνηση του ιδίου θελήματος και η υπακοή στις εντολές του Θεού. Λοιπόν εκεί είναι που η γνώση στραπατσάρεται. Διότι αν τα βάλεις κάτω με την λογική και με τη γνώση δεν μπορείς ποτέ να δικαιολογήσεις αυτήν την υπακοή και μάλιστα στο νόμο του Θεού ο οποίος για όλους τους ασκητές είναι το μεγαλύτερο παράλογο θα έλεγε κανείς, υπερβαίνει

εντελώς τις ανθρώπινες δυνάμεις. Γι' αυτό και πολλοί ρωτάνε, και σήμερα, οι άνθρωποι που θέλουν να προτάξουν τη λογική, τη γνώση και λένε π.χ. γιατί νηστεύεις; Τι να του πεις, βέβαια υπάρχουν δυστυχώς οι απολογητικές της νηστείας. Έτσι, άλλος λέει διότι είναι καλό για την υγεία μου, άλλος για να απαρνηθώ την σάρκα και να καλλιεργήσω το πνεύμα κλπ. Όλοι αυτοί οι λόγοι που προβάλλονται, αυτές οι γνώσεις, είναι άσχετες με την πραγματική δικαιολογία της νηστείας. Φέρνω τη νηστεία σαν παράδειγμα, διότι όλο είναι μια νηστεία, όλη η άσκηση είναι εις πείσμα κάθε λογικής να δεχθείς το νόμο του Θεού, οποίος νόμος του Θεού σου ζητά παράλογα πράγματα. Όταν σου λέει «...σε χτυπάνε από το ένα μάγουλο να γυρίσεις από το άλλο...» αυτό ποια λογική το στηρίζει; Και κανένας αρχαίος Έλληνας δεν θα μπορούσε να δεχθεί αυτό το πράγμα. Η γνώση λέει ότι, αν γυρίσω από το άλλο μάγουλο, αυτός μπορεί να με σκοτώσει. Εδώ σου λέει, όχι πήδησε μέσα στο έλεος του Θεού. Έχε εμπιστοσύνη, εις πείσμα κάθε αντικειμενικής γνώσεως. Ότι ναι μεν μπορεί και να σε σκοτώσει, μπορεί να φτάσεις και στο σταυρό όπως έφτασε ο Χριστός αλλά υπάρχει η Ανάσταση. Είναι το πιο παράλογο πράγμα.

ΕΡ: Προηγείται όμως πάντοτε η συγκατάβαση του Θεού στον άνθρωπο. Δηλ. πρώτα κατεβαίνει ο Θεός, έρχεται ο Θεός μ' οποιοδήποτε ενέργεια.

ΑΠ: Βεβαίως για να φτάσεις στο σημείο να κάνεις αυτόν τον παραλογισμό της αγάπης, οπωσδήποτε ο Θεός και το Άγιο Πνεύμα καλλιεργεί. Αλλά αυτό δεν αίρει τη δική σου ελευθερία, εσύ ελεύθερα λες ναι η όχι. Ο Θεός βοηθά, Το Άγιο Πνεύμα συνεργεί, αλλά δεν σου παίρνει την ελευθερία. Δεν σε βάζει με το ζόρι να πεις «ναι» στον γέροντα, ή να πεις «ναι» στο νόμο του Θεού, ή να πεις «ναι» στο θάνατο, «ναι» στην αμαρτία. Αυτό είναι δική σου ελευθερία. Το αυτεξούσιο του ανθρώπου με κανέναν τρόπο ο Θεός δεν το καταργεί.

ΕΡ: Παλαιότεροι απολογητές έλεγαν, ακριβώς γι' αυτό με ξενίζει κάπως ότι κανένας δεν έχει χάσει το λογικό του, να βλέπει το φως και να βγάλει τα μάτια του. Δηλ. έτσι όπως το τοποθετούμε εμείς, μπορούμε να πούμε ότι αν θέλουμε, μπορούμε να βγάλουμε τα μάτια μας.

ΑΠ: Βεβαίως μπορούμε. Δεν υπάρχει μεγαλύτερη αλήθεια απ' αυτήν. Ο Σωκράτης π.χ. δεν θα δεχόταν ποτέ ότι είναι δυνατόν ένας που ξέρει την αξία του φωτός, να βγάλει τα μάτια του. Και επί αιώνες επικράτησε αυτή η προτεραιότητα της γνώσεως στην αντίληψη. Η δύναμη της ελευθερίας αγνοήθηκε. Είναι ριζωμένη μέσα στη Βίβλο, αλλά σήμερα αν δει κανείς στα χρόνια μας, πόσο την εξήρε, την έβαλε στην επιφάνεια π.χ. ο Ντοστογιέφσκυ, θα δει ότι η ελευθερία του ανθρώπου είναι πολύ μεγαλύτερη από κάθε αναγκαιότητα που προέρχεται από τη γνώση και το λόγο. Κι ότι πράγματι μπορεί να κάνει, και κάνει ο άνθρωπος το πιο παράλογο πράγμα. Και αυτό είναι ακριβώς το μεγαλείο του ανθρώπου, μη σας φανεί παράξενο, διότι ουσιαστικά λέει όχι στην ύπαρξή του, κι έτσι εισήγαγε και τον θάνατο, μ' αυτή την ελευθερία λέει και «ναι» στο Θεό και ο Θεός δεν εννοεί να του το αφαιρέσει αυτό

ΕΡ: Εκτός απ' τη γνώση, ως αιτία του ν' αγαπήσει κάποιος, την οποία απορρίπτουμε, αυτή τη στιγμή θέλω να προσθέσω και την προοπτική της αντικειμενικής γνώσεως δηλ. το σκοπό ή τ' ανταλλάγματα. Δηλ. αγαπώ όχι μόνον επειδή γνωρίζω κάποιον, αλλά και επειδή προσδοκώ απ' αυτόν κάτι να μου προσφέρει. Αγαπώ δηλ. επειδή όντως υπάρχει ένας σκοπός, σ' αυτή τη δραστηριότητά μου, σ' αυτή την ενέργειά μου.

ΑΠ: Ακριβώς, δεν υπάρχει, διότι η γνώση έχει δύο όψεις. Είναι η αιτιολογική και η τελεολογική όψη. Η τελεολογική πάλι είναι αιτιολογική, διότι το τέλος αυτό γίνεται αιτία για την οποία γίνεται κάτι. Έτσι αν πούμε ότι σπρώχνοντας αυτό το τραπέζι θα έρθει ένα αποτέλεσμα, και αυτό είναι γνώση όχι μόνο ως προς το σπρώξιμο αλλά ως προς το αποτέλεσμα. Και με βάση αυτή τη γνώση του αποτελέσματος κρίνω και τοποθετούμε αναλόγως. Επομένως η αιτιολογία μπορεί να είναι και τελεολογική.

5. Εκκλησιολογία, Χριστολογία, Πνευματολογία

Θα κάνουμε λόγο για την εκκλησιολογία της δυτικής θεολογίας με βάση αυτά που διαπιστώσαμε.

Επανερχόμαστε στην πρώτη αρχή, την αρχή της προτεραιότητας της ουσίας. Προτεραιότητα της ουσίας σημαίνει προτεραιότητα της αντικειμενικής, της γενικής πραγματικότητας. Η ουσία έχει αυτά τα χαρακτηριστικά, ότι είναι από το ένα μέρος αντικειμενική δηλ. στην περίπτωση αυτή προηγείται του προσώπου, κι από το άλλο μέρος είναι γενική, ενώ το πρόσωπο είναι ειδικό, ίδιο. Παίρνουμε πάλι το παράδειγμα της ανθρωπίνης φύσεως και των ανθρώπων των συγκεκριμένων. Τα πρόσωπα, οι υποστάσεις, είναι ο Γιάννης, ο Γιώργος, ο Κώστας. Η φύση είναι η ανθρωπίνη φύση, δείχνει πάντοτε σε κάτι το γενικό. Τα πρόσωπα δείχνουν προς κάτι το ειδικό. Επιπλέον, η φύση δείχνει πάντοτε προς την ενότητα, ενώ τα πρόσωπα δείχνουν προς την πολλαπλότητα, στην πολλότητα. Είπαμε ότι ένα πρόσωπο κανένα πρόσωπο. Δεν μπορεί να έχεις ένα πρόσωπο. Αντιθέτως μία φύση είναι μία φύση, μία ουσία είναι μία ουσία. Έτσι όταν έχουμε προτεραιότητα στην ουσία και στη φύση, δημιουργείται προτεραιότητα και στην ενότητα έναντι της πολλαπλότητας. Το πρόβλημα του ενός και των πολλών είναι από τα βασικά προβλήματα και της φιλοσοφίας και της θεολογίας αλλά και της εκκλησιολογίας και με επιπτώσεις υπαρξιακές, γιατί είναι ένα σοβαρό πρόβλημα:

Αρχίζουμε απ' την αρχαία Ελληνική φιλοσοφία, γιατί εκεί είναι η μητέρα μας, οι ρίζες μας, εκεί είναι η σκέψη μας ριζωμένη. Όταν λέμε «μας» δεν εννοούμε μόνο των Ελλήνων, αλλά όλων τουλάχιστον των Ευρωπαίων, των Δυτικών στους οποίους υπαγόμαστε και εμείς τώρα ως Έλληνες, ως απόγονοι της κλασικής σκέψεως. Λοιπόν, στον αρχαίο Ελληνισμό, το Εν πάντοτε προηγείται των πολλών. Είναι χαρακτηριστικό ότι από τον Ηράκλειτο που είναι από τους πρώτους που διαμορφώνουν την αρχαία Ελληνική σκέψη, από τον Παρμενίδη και όλους τους

Προσωκρατικούς, τονίζεται το Εν, ότι όλος ο κόσμος αποτελεί ενότητα. Αλλά, αυτή η ενότητα δεν έπεται, αλλά προηγείται. Το Εν είναι αυτό το οποίο έχει την αρχή και η πολλαπλότητα θα πρέπει να συμβιβαστεί με το Εν για να υπάρξει σωστά. Αυτή είναι η έννοια του «ξυνού λόγου» (κοινού λόγου) στον Ηράκλειτο, αυτή είναι η έννοια που με πολύ τραγικές συνέπειες βλέπουμε στην αρχαία τραγωδία και στον Πλάτωνα όταν λέει ότι: «Πρόσεξε εσύ το επιμέρους υπάρξεις γιατί υπάρχει το όλο και το Εν και πρέπει να συμμορφώνεσαι με το όλο». Δίνει προτεραιότητα λοιπόν η οποία φθάνει πλέον στη φιλοσοφία με τον Νεοπλατωνισμό, το οποίο Εν με τις απορροές γίνεται πολλά. Και τα πολλά συνεπώς όχι μόνο είναι δευτερεύοντα ως προς το Εν αλλά είναι και μια μορφή καταρρεύσεως, χειροτερεύσεως του Ενός. Και γι' αυτό μετά σ' όλη την Νεοπλατωνική σωτηριολογία, θα πρέπει μέσω της ψυχής ο άνθρωπος, τα πολλά να τα ενώσει πάλι και να τα επαναφέρει στο Ένα. Έτσι μόνο ολοκληρώνεται ο κύκλος της σωτηρίας, με τη συγκέντρωση των πολλών στο Ένα. Τα πολλά, η πολλαπλότητα λοιπόν είναι και δευτερεύουσα, δευτερογενής και πτωτική του Ενός. Αυτά στην αρχαία Ελληνική φιλοσοφία.

Στην Δυτική θεολογία, δυστυχώς, και πάλι αυτό επειδή η ρίζα της Δυτικής θεολογίας σ' αυτή την θεωρητική της μορφή είναι Αυγουστίνος (και ο Αυγουστίνος επηρεάζεται από τον Νεοπλατωνισμό), αυτό το σχήμα, αυτό το σύστημα της προτάξεως του Ενός έναντι των πολλών, μεταφέρεται και στην Τριαδική θεολογία και προτάσσεται, όπως είπαμε, η ουσία έναντι των προσώπων. Επειδή ακριβώς αυτό το είδος της σκέψεως επικρατεί και καθορίζει τη Δυτική θεολογία, γι' αυτό μεταφέρεται αυτή η νοοτροπία, αυτός ο τρόπος σκέψεως και στην Εκκλησιολογία. Κι εκεί θα δούμε αναλυτικά τις επιπτώσεις που έχει.

Τώρα θα ξεκινήσουμε από μια βασική αρχή. Η Εκκλησία είναι μία. Είναι μια εκκλησιολογική αρχή την οποία όλοι δεχόμαστε. Αλλά συγχρόνως η Εκκλησία είναι πολλές Εκκλησίες. Τι προηγείται; Λογικά, θεολογικά δηλ. και αξιολογικά, τι προηγείται; Ποια είναι η πραγματική Εκκλησία; Η μία η οι πολλές Εκκλησίες.

Η Δυτική θεολογία σαφώς πήρε τη θέση ότι η μία Εκκλησία σ' όλο τον κόσμο, η παγκόσμιος Εκκλησία, η οικουμενική Εκκλησία προηγείται λογικά. Οι επιμέρους τοπικές Εκκλησίες έπονται και πρέπει να συμμορφώνονται με τη μία Εκκλησία. Αυτό πήρε πιο συγκεκριμένη μορφή στη Δυτική Εκκλησιολογία κι έφτασε στο σημείο να θεωρείται η παγκόσμιος Εκκλησία, η οικουμενική, η μία Εκκλησία ανά τον κόσμο, ως κάτι που έχει τη δική του δομή, τη δική του ύπαρξη επάνω ακριβώς από τις τοπικές Εκκλησίες. Είναι γνωστή αυτή η δομή. Εκφράζεται ακριβώς από το λειτούργημα του πάπα, ο οποίος δεν είναι απλώς ένας επίσκοπος μιας τοπικής Εκκλησίας, αλλά είναι ένας οικουμενικός επίσκοπος. Επίσκοπος, κεφαλή ολοκλήρου της Εκκλησίας, της μιας κατά την οικουμένη Εκκλησία. Ο Ratziger μαζί με τον Rahner εξέδωσαν ένα βιβλίο προ ετών όπου η διάκριση που κάνει ο Rahner και η οποία είναι πάρα πολύ λεπτή και βαθιά, μεταξύ ουσίας και υπάρξεως της Εκκλησίας,

υπονοεί ακριβώς ότι η ουσία της Εκκλησίας, βρίσκεται στην οικουμενική Εκκλησία, η οποία υπάρχει με τη μορφή των επιμέρους Εκκλησιών.

Αλλά το ερώτημα είναι: (όπως στην Τριαδική θεολογία έχουμε το ερώτημα «αν προηγείται ουσία των προσώπων», έχουμε εδώ το αντίστοιχο ερώτημα): Προηγείται η μια οικουμενική Εκκλησία των επιμέρους τοπικών Εκκλησιών η όχι; Και η απάντηση της Δυτικής θεολογίας στο ερώτημα είναι ναι. Και ο Rahner ακόμη ο οποίος προσπαθεί να κάνει μερικά βήματα μπρος με την διάκριση αυτή που κάνει μεταξύ ουσίας και υπάρξεως της Εκκλησίας προσπαθεί να πει ότι η μία Εκκλησία για να υπάρχει θα πρέπει οπωσδήποτε να έχει τις τοπικές Εκκλησίες, δεν μπορεί να υπάρχει χωρίς τις τοπικές Εκκλησίες. Παρ' όλα αυτά λογικά προηγείται. Αυτό το λογικά προηγείται, στην εκκλησιολογία πήρε συγκεκριμένη μορφή κυρίως στην Α΄ Σύνοδο του Βατικανού, με το αλάθητο του πάπα και με την αρχή ότι όλοι οι επίσκοποι θα πρέπει να συμφωνούν με τον πάπα. Αυτό δεν είναι νομικό θέμα. Οι ρίζες του είναι ακριβώς μέσα στην αρχή της προτάξεως του Ενός και της ουσίας έναντι των πολλών και των επιμέρους. Πρέπει να πηγαίνουμε βαθιά στη θεολογία, όχι επιπόλαια, όπως τα βλέπουμε εκ πρώτης όψεως. Τελικά, όλα οδηγούν σε κοινές, σε βαθιές ρίζες.

Αυτή η εκκλησιολογία της προτάξεως του Ενός έναντι των πολλών και της ουσίας έναντι των επιμέρους, που επισημοποιεί η Α΄ Σύνοδος του Βατικανού, αυτή την εκκλησιολογία κατά κάποιο τρόπο την τροποποίησε η Β΄ Σύνοδος του Βατικανού. Κι εδώ βρισκόμαστε σήμερα στο κρίσιμο σημείο. Η Β΄ Σύνοδος του Βατικανού, τροποποίησε ή όχι ως προς το σημείο αυτό της πρωτεριότητας της οικουμενικής Εκκλησίας την Α΄ Σύνοδο; Όλα κρέμονται απ' αυτό, διότι αν η Ρωμαιοκαθολική θεολογία φτάσει στο σημείο να δεχθεί ότι οι τοπικές Εκκλησίες δεν έπονται της μιας οικουμενικής Εκκλησίας, τότε αυτομάτως θα φτάσει στο συμπέρασμα ότι και ο πάπας δεν προηγείται των επισκόπων, αλλά είναι κι' αυτός ένας επίσκοπος και οι τοπικές Εκκλησίες που εκφράζονται με τους τοπικούς επισκόπους, είναι εξίσου καθοριστικές για την ενότητα της Εκκλησίας. Δηλ. η πολλότητα των Εκκλησιών είναι καθοριστική για την ενότητα και όχι η ενότητα καθοριστική για την πολλότητα ή μάλλον ότι τα δύο πρέπει να συμπίπτουν κατά κάποιο τρόπο. Βρισκόμαστε λοιπόν στην εκκλησιολογία, σ' αυτό το κρίσιμο σημείο.

Όλοι οι μελετητές της Β΄ Συνόδου του Βατικανού βλέπουν ότι αυτή δεν διόρθωσε την Α΄ Σύνοδο, αλλά εισήγαγε μια νέα εκκλησιολογία η οποία πρέπει τώρα να συμβιβαστεί με την εκκλησιολογία της Α΄ Βατικανής. Αυτή η νέα εκκλησιολογία δίνει καθολικότητα στην τοπική Εκκλησία κι εκεί είναι το καίριο πρόβλημα. Μέχρι τότε η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία ταύτιζε την καθολική Εκκλησία με την οικουμενική. Με την επίδραση Ορθοδόξων θεολόγων στη Δύση άρχισε η Δυτική θεολογία να αναγνωρίζει ότι: Είναι καθολική και πλήρης κάθε τοπική Εκκλησία υπό τον επίσκοπο. Κι αυτό μπήκε μέσα στη Β΄ Σύνοδο του Βατικανού. Αλλά η

καθολικότητα της τοπικής Εκκλησίας συγκρούεται με την καθολικότητα της οικουμενικής και συνεπώς έχουμε εδώ πάλι το πρόβλημα της προτεραιότητας του ενός ή των πολλών και την ανάγκη να βρούμε διέξοδο σ' αυτό το πρόβλημα.

Εάν μελετήσει κανείς προσεκτικά σήμερα την Ρωμαιοκαθολική θεολογία, θα δει ότι βρίσκεται σε αμηχανία. Από την ώρα που άφησε να μπει αυτό το Ορθόδοξο ρεύμα μέσα, δημιουργήθηκαν νέες δυνατότητες προσεγγίσεως με την Ορθοδοξία στην Εκκλησιολογία. Δυνατότητες πάρα πολύ σημαντικές. Από την άλλη μεριά δημιουργήθηκαν διλήμματα στη Ρωμαιοκαθολική θεολογία, τα οποία σήμερα είναι διάσπαρτα στους Ρωμαιοκαθολικούς θεολόγους. Ή θα πάνε προς αυτή τη γραμμή που η Ορθοδοξία κατά κάποιο τρόπο εισήγαγε, ν' αναγνωρίσουν την καθολικότητα της τοπικής Εκκλησίας με όλες τις συνέπειες που έχει κυρίως για το πρωτείο του πάπα, ή θα πάνε προς την κατεύθυνση της επανόδου στην Α΄ Σύνοδο του Βατικανού, που θα τονισθούν και πάλι οι εξουσίες του πάπα έναντι των τοπικών επισκόπων. Από αυτό το δίλημμα υποφέρει σήμερα η Ρωμαιοκαθολική θεολογία και Εκκλησία. Γίνονται προσπάθειες από την Ρωμαϊκή Curia, να νομοθετηθεί με έναν νόμο που τον ονόμασαν *Lex fontamentalis*, η εξουσία του πάπα έναντι των επισκόπων. Και οι αντιδράσεις που υπήρξαν μέσα στη Ρωμαιοκαθολική οικογένεια, ήταν πράγματι εντυπωσιακές.

Πολλοί διαβλέπουν, και ο LOSKY ήδη είχε επισημάνει, τις συνέπειες του *Filioque* πάνω στην Εκκλησιολογία κυρίως λόγω του ότι το *Filioque* με την πρόταξη της ουσίας έναντι του προσώπου, προτάσσει τη φύση. Ο LOSKY κάνει ένα σχήμα μεταξύ Χριστολογίας και Πνευματολογίας. Προτάσσει την Χριστολογία έναντι της Πνευματολογίας και ταυτίζει την Πνευματολογία με τους πολλούς, με την πολλαπλότητα και την Χριστολογία με την ενότητα. Είναι ένα σχήμα που θέλει πολλή συζήτηση αλλά έχει μέσα του και πολλές αλήθειες. Θα προχωρήσουμε σ' όλες τις συνέπειες στα επόμενα μαθήματα, εδώ θέσαμε τη βάση ότι όλη αυτή η ιστορία της προτεραιότητας της ουσίας έναντι του προσώπου, την οποία συνδέουμε και με την Τριαδική θεολογία και με το *Filioque* ειδικά, έχει άμεσες συνέπειες για την εκκλησιολογία.

Στη Δυτική θεολογία, εξετάσαμε μέχρι τώρα τις προϋποθέσεις, είδαμε ποια είναι τα χαρακτηριστικά της Δυτικής σκέψεως και μετά προχωρήσαμε να δούμε πως εκφράζονται όλα αυτά τα χαρακτηριστικά στη θεολογία, στα συγκεκριμένα θέματα της θεολογίας.

Εξετάσαμε τη διαφορά μεταξύ Θεολογίας και Οικονομίας. Είδαμε το θέμα του *Filioque* και τις συνέπειές του και τώρα θα προχωρήσουμε σε άλλες πλευρές της θεολογίας, οι οποίες θα έχουν πλέον σχέση καθαρά με την οικονομία.

Για την ίδια ύπαρξη του Θεού, είπαμε ότι είχαμε να πούμε για την Δυτική θεολογία. Πρώτα ότι δεν κάνει σαφώς τη διάκριση με την οικονομία, ότι τα μπλέκει, ότι βάζει τις σχέσεις αυτές τις Τριαδικές που βλέπουμε στην οικονομία, στη θεολογία και ότι το Filioque είναι μια συνέπεια αυτού κλπ.

Στη Δυτική θεολογία, παρατηρείται μια τάση να υπερτονισθεί η Χριστολογία εις βάρος της Πνευματολογίας και αυτό βέβαια επιδρά στην εκκλησιολογία. Αυτό οφείλεται στο ότι η Χριστολογία, ασχολείται κυρίως με ιστορικές πραγματικότητες, με την ενσάρκωση, με τη Ζωή του Χριστού. Και η Δυτική σκέψη έχει την τάση όπως είπαμε, να ενδιαφέρεται για την Ιστορία. Το Άγιον Πνεύμα, η Πνευματολογία από το άλλο μέρος είναι το αντίθετο. Ο ρόλος του Αγίου Πνεύματος στην οικονομία είναι ν' απελευθερώνει τον Υιό από τα δεσμά της Ιστορίας διότι ο Υιός σαρκούμενος, λαμβάνει επάνω του, όλες της συνέπειες της πτώσεως του ανθρώπου. Γίνεται Αδάμ και μπαίνει λοιπόν μέσα στην Ιστορία με όλη της την αρνητική έννοια που έδωσε η πτώση. Μπαίνει μέσα στην Ιστορία του χωροχρόνου, γεννάται ο Υιός στη Ναζαρέτ στην Παλαιστίνη, γεννάται επί Καίσαρος Αυγούστου σ' ορισμένο χρόνο. Σταυρώνεται επί Ποντίου Πιλάτου δηλ. παίρνει την ιστορία ακριβώς όπως τη ζούμε εμείς και γίνεται μέρος αυτής της ιστορίας. Αλλά η ιστορία όπως τη ζούμε εμείς έχει αρνητικές υπαρξιακές επιπτώσεις διότι έχει μέσα της το θάνατο. Η ιστορία η δική μου πχ. όπως τη ζω έχει μέσα της το γεγονός ότι κάποτε δεν ήμουν, ότι ζούσε ο πατέρας μου ο οποίος τώρα δεν ζει, ότι εγώ δεν θα ζω ύστερα από τόσα χρόνια. Ο θάνατος είναι συνυφασμένος με την ιστορική ύπαρξη, με το χρόνο. Και συνεπώς ο Υιός μπαίνει μέσα σ' αυτή την κατάσταση σαρκούμενος.

Το Πνεύμα δεν σαρκούται, ούτε ο Πατήρ βέβαια σαρκούται. Ο Πατήρ δεν κάνει τίποτα άλλο απ' το να ευδοκεί. Επειδή Αυτός είναι η πηγή παντός δώρου του Θεού. Όπως λέμε «Πατήρ των Φώτων» στην οπισθάμβωνα ευχή (την οποία κακώς οι ιερείς λένε μπροστά στην εικόνα του Χριστού. Η ευχή είναι προς τον Πατέρα. Τα πρόσωπα δεν πρέπει να τα μπερδεύουμε, είναι δογματικό λάθος). Λοιπόν, «εκ Σου του Πατρός των φώτων». Ο Πατήρ λοιπόν έχει αυτό το ρόλο. Ευδοκεί να γίνει η ενσάρκωση και να έρθει το Πνεύμα. Ο Υιός είναι που σαρκούται. Το Πνεύμα δεν σαρκούται, άρα δεν υφίσταται τις συνέπειες της Ιστορίας που περιέχει την πτώση και το θάνατο. Αλλά έχει όμως έναν ρόλο κι αυτό· δεν είναι απλώς ότι δεν σαρκούται, είναι ακριβώς Αυτό το οποίο συμπαρίσταται διαρκώς στον Υιό σ' όλη την περίοδο της ενσαρκώσεως, για να Τον απελευθερώνει από τις αρνητικές συνέπειες της ενσαρκώσεως.

Εδώ έχουμε ένα πάρα πολύ σημαντικό πράγμα το οποίο το ξεχνούμε διαρκώς οι Ορθόδοξοι. Στην Ανάσταση πχ. που είναι η απελευθέρωση από τον θάνατο του Υιού. Ο Υιός αναλαμβάνοντας σάρκα, ανέλαβε και τον θάνατο μέσα ως μέρος της Ιστορίας και σταυρώνεται και υφίσταται τον πόνο του Σταυρού και τον θάνατο αλλά ελευθερώνεται. Τελικά δεν θανατούται, δεν νικάται απ' τον θάνατο τον ξεπερνάει

με την Ανάσταση. Πολλοί ξεχνούν ότι η Ανάσταση του Χριστού έγινε δια του Αγίου Πνεύματος. Ο Πατήρ ανιστά τον Υιό δια του Αγίου Πνεύματος. Επικράτησε αντ' αυτού η ιδέα ότι η θεία φύση του Χριστού κατά κάποιο τρόπο νικάει τον θάνατο. Αυτό δεν είναι σωστό ούτε βιβλικά, διότι έχουμε σαφείς μαρτυρίες ότι ο Πατήρ δια του Πνεύματος ανιστά τον Υιό, αλλά δεν είναι ούτε και από άποψη πατερικής σκέψεως σωστό διότι οι φύσεις δεν ενεργούν μόνες τους. Αυτές ήταν ιδέες του Λέντος του Α΄ του πάπα που εισήγαγε στην Δ΄ Οικουμενική Σύνοδο, αυτό το λεγόμενο «η αντίδοση των ιδιωμάτων των φύσεων», αλλά ο Κύριλλος επέμενε περισσότερο στην υποστατική ένωση. Είναι θέμα προσώπων ότι γίνεται στη Χριστολογία και δεν είναι θέμα φύσεων απλώς.

Να μην ξεχάσουμε λοιπόν ότι το Πνεύμα έχει σπουδαίο έργο στην Χριστολογία να επιτελέσει. Και το έργο που επιτελεί είναι ακριβώς να βρίσκεται μαζί με τον Υιό μέσα σ' αυτήν την περιπέτεια της σαρκώσεως. Έτσι Του συμπαρίσταται στην έρημο όταν πάει να νηστέψει, Του συμπαρίσταται στην Γεθσημανή που πρόκειται ν' αποφασίσει. Δεν τα κάνει μόνος Του ο Υιός αυτά, δεν παίρνει τις αποφάσεις μόνος Του. Όχι δεν είναι τυχαίο το ότι το Πνεύμα Τον ακολουθεί σ' όλα αυτά. Λοιπόν έχει μεγάλο ρόλο να επιτελέσει το Πνεύμα. Είναι ο ρόλος ακριβώς του ανοίγματος της Ιστορίας προς τα έσχατα, της απελευθέρωσης της Ιστορίας απ' τα όρια του κτιστού. Και γι' αυτό το Πνεύμα συνδέεται και με τη Θέωση και μ' όλα αυτά. Όταν ξεπερνά τα όρια του κτιστού και τον θάνατο τότε το Πνεύμα είναι Αυτό που είναι παρόν και διαδραματίζει κύριο ρόλο. Επειδή όμως το Πνεύμα δεν συνδέεται με την Ιστορία δηλ. δεν οδηγεί τον Χριστό στην υποταγή στην Ιστορία αλλά προκαλεί την απελευθέρωσή Του απ' αυτήν, γι' αυτό όταν έχει κανείς τάσεις όπως έχουν οι Δυτικοί προς την Ιστορία και τα βλέπουν όλα με το πρίσμα της Ιστορίας, τότε στην Χριστολογία βρίσκουν κάτι που τους ενδιαφέρει περισσότερο. Και γι' αυτό ανέπτυξαν την Πνευματολογία, ή όταν ανέπτυξαν την Πνευματολογία δεν τη συνέδεσαν οργανικά με την Χριστολογία. Μια από τις βασικές συνέπειες που είχε αυτό στην Εκκλησιολογία είναι ότι είδαν την Εκκλησία σαν μια ιστορική πραγματικότητα, το σώμα του Χριστού βασικά στο οποίο ο ρόλος του Αγίου Πνεύματος ήταν ρόλος διακοσμητικός κατά κάποιο τρόπο. Να βάλουμε και λίγο Άγιο Πνεύμα να εμψυχώνει, όπως είπαν στη Δυτική θεολογία, να είναι η ψυχή της Εκκλησίας. Χτίζουμε δηλ. το οικοδόμημα της Εκκλησίας με Χριστολογικό υλικό σώμα του Χριστού, ιστορική κοινωνία που έχει την ιστορική της μορφή και μετά μέσα εκεί βάζουμε και το Άγιο Πνεύμα να ενεργεί. Δεν βάζουμε το Άγιο Πνεύμα δηλ. στα θεμέλια της Εκκλησίας, να πούμε ότι αυτό κτίζει την Εκκλησία. Αυτό είναι μέσα στη βάση της Εκκλησίας. Κι έτσι έχουμε μια απόκλιση στη Δυτική θεολογία, πάντοτε προς τη Χριστολογία και καμιά φορά προς τον Χριστομονισμό, να τονίζουμε δηλ. μόνο το Χριστό, και να λησμονούμε το Άγιο Πνεύμα.

Σ' αυτήν την κατάσταση αντέδρασαν οι Ορθόδοξοι θεολόγοι. Είδαν αυτό το σημείο κυρίως τον περασμένο αιώνα στη Ρωσία, οι Σλαβόφιλοι με τον Κομιακώφ και

έφτασαν στο άλλο άκρο τώρα να θεωρήσουν ως Ορθόδοξο και ως αντιδυτικό το να βλέπεις την Εκκλησία σαν κοινωνία του Αγίου Πνεύματος βασικά κι όχι σαν σώμα του ιστορικού Χριστού. Κι' αυτό δημιουργεί αμέσως την αντίθεση που είναι πολύ σοβαρή και τη ζούμε λίγο σήμερα οι Ορθόδοξοι, την αντίθεση μεταξύ των χαρισματούχων που έχουν το Πνεύμα και των κοινών διαδόχων των επισκόπων που έχουν την αποστολική διαδοχή. Και λέμε αυτά είναι τα ιστορικά, το Άγιο Πνεύμα έχει να κάνει με τους χαρισματούχους. Αυτό είναι αποτέλεσμα ακριβώς αυτού του υπερτονισμού, και πολλοί μάλιστα λένε σήμερα, ότι η Εκκλησία στην ουσία είναι η κοινωνία των χαρισματούχων. Οι άλλοι δηλ. οι απλοί Χριστιανοί τι είναι; Το Πνεύμα δεν έχει καμιά σχέση μ' αυτούς; Το Βάπτισμα λένε δεν δίνει το Πνεύμα. Πώς δεν δίνει το Βάπτισμα το Πνεύμα, εφόσον τα μυστήρια δίνουν το Πνεύμα;

Εμείς οι Ορθόδοξοι σε αντίθεση με τη Δύση, πήραμε την Εκκλησιολογία από την ιστορική της βάση και την τοποθετήσαμε στην Πνευματολογική βάση. Και πρώτοι διδάξαντες αυτής της υποθέσεως είναι οι Σλαβόφιλοι στη Ρωσία με τον Κομιακώφ.

Ο Florensky αντιτάχθηκε στη θέση του Κομιακώφ αλλά αυτός πάτησε πολύ στο άλλο άκρο, κι έκανε την Εκκλησιολογία κεφάλαιο της Χριστολογίας απλώς. Ο Florensky λοιπόν αντιδρώντας στον Κομιακώφ και κατακρίνοντάς τον, πολύ δίκαια, ότι με το να κάνει την Εκκλησία κοινωνία του Πνεύματος, έχει κοινωνιολογική έννοια της Εκκλησίας και την ιστορία την υποτιμάει, πέφτει στη δυτική παγίδα κατά κάποιο τρόπο. Άλλοι πάλι τόνισαν πολύ ακολουθώντας τον, (ο LOSKY, ο Νησιώτης), την Πνευματολογία στην Εκκλησιολογία, ζώντας ακριβώς σ' αυτή την αντίθεση με τη Δύση, τότε γίνεσαι πιο Ορθόδοξος, τότε είσαι πιο Ορθόδοξος με την έννοια την καλή πάντοτε. Πας στα άκρα, αλλά διαφοροποιείσαι από τη Δύση. Και προτάσσεται αυτή η Ορθοδοξία: το Άγιο Πνεύμα εις βάρος της Χριστολογίας στην Εκκλησιολογία. Αλλά παραμένει πάντοτε δυτικό φαινόμενο ο τονισμός της Χριστολογίας.

Επομένως όταν λέμε Δυτική θεολογία πρέπει να έχουμε πάντα υπ' όψιν, ότι μαζί και λόγω του υπερτονισμού της Ιστορίας, έχουμε τον υπερτονισμό της Χριστολογίας σε βάρος της Πνευματολογίας. Η Πνευματολογία έχει απλώς ένα ρόλο δευτερεύοντα και διακοσμητικό. Στους Καθολικούς φαίνεται αυτό στην Εκκλησιολογία τους, με το ότι τονίζουν πολύ και την ιστορική διαδοχή και τα ιστορικά προνόμια της ιεραρχίας. Και όλη τους η Εκκλησιολογία, η παπική, γύρω από την ιδέα του Πάπα, δικαιολογείται ακριβώς με το επιχείρημα των ιστορικών προνομίων. Πάνε ν' αποδείξουν δηλ. ότι ο Πάπας έχει ιστορική διαδοχή στον Άγιο Πέτρο, τους ενδιαφέρει πολύ αυτό. Αν αποδείξουν την ιστορική διαδοχή, τον ιστορικό κρίκο, τότε γι' αυτούς είναι πειστικό πλέον το Εκκλησιολογικό επιχείρημα. Αυτό από μια ορθόδοξη άποψη δεν αρκεί. Κι αν αποδειχθεί, που δεν αποδεικνύεται, πάλι δεν αρκεί διότι για μας η Εκκλησία δεν είναι απλώς μια κοινωνία που διαιωνίζεται στο χρόνο ιστορικά, αλλά το χαρισματικό στοιχείο μπαίνει μέσα στα θεμέλια και τους θεσμούς της Εκκλησίας. Συνεπώς, στη σχέση μας με τη Δυτική θεολογία, έχουμε και

πρέπει να έχουμε κατά νου το πρόβλημα πάντοτε αυτό, πώς θα συνθέσουμε σωστά την Χριστολογία με την Πνευματολογία στην Εκκλησιολογία.

Η Δυτική θεολογία, δίνοντας προτεραιότητα στην Χριστολογία, δημιούργησε την εξής κατάσταση ως προς την Εκκλησία: Η Εκκλησία έγινε βασικά το Σώμα του Χριστού για τους Καθολικούς. Για τους Προτεστάντες έγινε μια κοινότητα η οποία ακολουθεί το Χριστό και τη διδασκαλία Του και ακούει το Λόγο Του, το ευαγγέλιο και έτσι δημιουργείται μεταξύ Χριστού και Εκκλησίας μια σχέση θα έλεγε κανείς αποστάσεως. Η κεφαλή και το σώμα δεν συμπίπτουν, δεν ενώνονται πλήρως διότι δεν μπαίνει το Άγιο Πνεύμα από την πρώτη στιγμή να δημιουργήσει την κοινωνία που δημιουργεί ελευθερώνοντας τα όντα από τον ατομικό, από τα όρια του ατόμου.

Το Άγιο Πνεύμα δημιουργεί πρόσωπα, δημιουργεί κοινωνία. Όταν βάλουμε την Πνευματολογία στη βάση της Χριστολογίας, τότε δεν έχουμε τον Χριστό πρώτα και μια ομάδα που Τον ακολουθεί από πίσω, αλλά έχουμε το Χριστό σαν ένα πρόσωπο που περιλαμβάνει και όλους εμάς μέσα Του. Η Εκκλησία λοιπόν, γίνεται μ' αυτόν τον τρόπο, μια κοινότητα που έχει την ταυτότητά της όχι στον εαυτό της αλλά στον ίδιο το Χριστό, διότι είναι τόσο ενωμένη με το Χριστό ώστε δεν μπορεί να γίνει λόγος για το είναι της, χωρίς αναφορά στο Χριστό. Έτσι πχ. μιλάμε εμείς οι Ορθόδοξοι για την αγιότητα της Εκκλησίας, ότι ανήκει στην ίδια τη φύση, στο είναι της Εκκλησίας. Γιατί; Αφού είναι αγία; Από που αντλεί την αγιότητα η Εκκλησία; Την απάντηση τη δίνουμε στη Θεία Λειτουργία κάθε φορά που λέμε «Εις άγιος εις Κύριος Ιησούς Χριστός». Οι άγιοι στους οποίους δίνονται τα άγια είναι τα μέλη της κοινότητας. Τα μέλη της κοινότητας είναι αμαρτωλά. Εν τούτοις καλούνται άγια και έχοντας συνείδηση ότι δεν είναι άγια, ανταποκρίνονται και λένε: «Εις Άγιος».

Εάν το είναι, η ταυτότητα της Εκκλησίας, η εκκλησιολογία, συνίσταται στην κοινότητα αυτή καθ' αυτή, σε αντιπαραβολή με το Χριστό τότε θα ήταν σκάνδαλο να πούμε ότι η Εκκλησία είναι αγία. Και στην οικουμενική κίνηση σήμερα έχουμε διαρκώς αυτό το πρόβλημα. Οι Προτεστάντες εξανίστανται, το θεωρούν βλασφημία να λέμε ότι η Εκκλησία είναι αγία, και πάντα προτάσσουν αυτή τη θέση: Είστε με καλά σας; Πώς είναι αγία; Δεν βλέπετε την αμαρτία που επικρατεί;

Σε μια Πνευματολογία στην οποία πάνε οι Ορθόδοξοι λανθασμένα, που ενεργεί σε βάρος της Χριστολογίας, η απάντηση σ' αυτό είναι ότι οι λίγοι άγιοι, οι χαρισματούχοι, αυτοί είναι η Εκκλησία. Άρα όταν λέμε ότι η Εκκλησία είναι αγία εννοούμε τους αγίους. Όχι, δεν είναι αυτή η απάντηση που δίνει η λειτουργία τουλάχιστον. Στην λειτουργία, όταν λέμε «Τα άγια τοις αγίοις», η απάντηση δεν είναι μερικοί άγιοι, άρα αυτοί οι μερικοί δίνουν τον τόνο της αγιότητας. Τον τόνο της αγιότητας τον δίνει ο Χριστός. «Είς ο άγιος», δεύτερος δεν υπάρχει. Και όλοι οι άγιοι μαζί αν μπουν μπροστά στο Χριστό είναι αμαρτωλοί.

Άρα η απάντηση στους Προτεστάντες, που λένε: «δεν βλέπετε, πως λέτε την Εκκλησία αγία που έχει τόση αμαρτωλότητα»; δεν είναι ότι έχουμε τους αγίους μας, και ότι εκεί στηρίζουμε τη θέση ότι η Εκκλησία είναι αγία. Όχι! Η απάντηση είναι ότι η Εκκλησία, το είναι της, το εγώ της Εκκλησίας, είναι ο Χριστός. Όπως λέει ο Χρυσόστομος, είναι τόσο στενή και αδιάρρηκτη η ένωση κεφαλής και σώματος, ώστε αν και επ' ελάχιστον και κατ' επίνοια κάνει κανείς την διάκριση, κινδυνεύει να οδηγήσει το σώμα σε θάνατο. Διότι αυτό που δίνει ζωή στο σώμα είναι η κεφαλή. Και η ενότητα με την κεφαλή είναι αυτή η οποία εξασφαλίζει την ζωή και την αγιότητα.

Συνεπώς οι δυτικοί μας βάζουν σε παγίδες διαρκώς. Και όλα εξαρτώνται απ' την σωστή σχέση που θα δώσουμε στη Χριστολογία και στην Πνευματολογία. Προς Θεού να μην αποχωρίσουμε αυτά τα δύο. Διότι και στη Δύση αποχωρίστηκαν. Και πολλές φορές θυμίζει καθαρή Δύση αυτή η ιδέα των ολίγων και χαρισματούχων. Αν ψάξουμε στην Ιστορία, στον Μεσαίωνα θα δούμε ακριβώς αυτή την ιδέα στη Δύση. Την ιδέα ότι το Άγιο Πνεύμα έχει στην ιστορία αυτό το σκοπό. Να παίρνει μερικούς ν' ασχολείται μ' αυτούς και τους άλλους όλους στο Χριστό, στην ιστορία. Επομένως, Πνευματολογία είναι για τους Αγίους, ο λόγος περί των αγίων και η Χριστολογία είναι ο λόγος περί της ιστορίας, αυτού του γενικού, του κυρίου κορμού, μέσα στον οποίο κινείται η Εκκλησία.

Λοιπόν αν την Πνευματολογία την θεωρήσουμε στη σωστή της σχέση με τη Χριστολογία εμείς οι Ορθόδοξοι, τότε θα πρέπει να ξεχάσουμε όλες αυτές τις ιδέες περί μιας ελίτ αγίων, πνευματοφόρων. Η Πνευματολογία συνδεδεμένη οργανικά με την Χριστολογία, επηρεάζει ολόκληρο το σώμα της Εκκλησίας και όχι ορισμένους μόνο. Για την Ορθοδοξία δεν υπάρχουν χαρισματούχοι μ' αυτή την έννοια. Αυτό λοιπόν, είναι χαρακτηριστικό της δυτικής σκέψεως στο οποίο έπεσε η Ανατολή από την αρχή με τους Σλαβόφιλους και πέφτει μέχρι τις μέρες μας.

Για να γυρίσουμε τώρα συγκεκριμένα στη Δυτική θεολογία θα δούμε ότι αυτή η διάκριση, η διάσταση (πρόκειται για διάσπαση ουσιαστικά) μεταξύ Χριστολογίας και Πνευματολογίας, οδήγησε τη Δύση σ' ένα προβληματισμό εσωτερικό μεταξύ Ρωμαιοκαθολικών και Προτεσταντών, στον οποίο θέλησαν να βάλουν οπωσδήποτε και μας τον 17ο αι. με τις Ομολογίες, κι ο οποίος προβληματισμός έχει αυτό περίπου το περιεχόμενο: Μπορεί να ταυτιστεί η Εκκλησία με την ιστορική κοινότητα, ταυτίζεται με την ιστορική κοινότητα η όχι; Εάν ταυτιστεί με την ιστορική κοινότητα, ταυτίζεται με την Χριστολογία. Οι Ρωμαιοκαθολικοί είπαν ότι ναι, ταυτίζεται η Εκκλησία απόλυτα με την ιστορική κοινότητα. Οι Προτεστάντες έφθασαν στο σημείο ν' αναπτύξουν την ιδέα της αόρατης Εκκλησίας, ότι δηλ., η πραγματική ουσία της Εκκλησίας δεν είναι στην ιστορική κοινότητα. Και ρωτούσαν και μας τους Ορθοδόξους: «Εσείς τι λέτε;». Αν διαβάσει κανείς τις ομολογίες θα δει ότι ουσιαστικά δεν λέμε τίποτα και στην ουσία μπήκαμε σ' ένα προβληματισμό που

δεν είναι Ορθόδοξος, διότι για μας η ιστορική πραγματικότητα της Εκκλησίας συνδέεται μέσα κυρίως στην Θεία Λειτουργία, στην Ευχαριστία, με την εσχατολογική πραγματικότητα μέσω της εννοίας της εικόνας. Όλα εικονίζονται σε μας. Και τον εικονισμό ακριβώς τον δημιουργεί το Άγιο Πνεύμα, το οποίο φέρνει σε σχέση οργανική και διαλεκτική δε εν πολλοίς αλλά και σχέση ενότητας την Ιστορία με τα έσχατα.

Συνεπώς για μας τους Ορθοδόξους δεν τίθεται θέμα αν η ιστορική ή η εσχατολογική Εκκλησία είναι η Εκκλησία. Όλο αυτό το ξεπερνούμε εμείς οι Ορθόδοξοι μόνο αν βάλουμε την Θεία Ευχαριστία σαν κέντρο της Εκκλησιολογίας.

Κι εδώ ερχόμαστε σε ένα άλλο κρίσιμο σημείο. Η Δύση ποτέ δεν μπόρεσε να βάλει την Θεία Ευχαριστία ως κέντρο της Εκκλησιολογίας διότι πρώτα - πρώτα την ίδια την Θεία Ευχαριστία την είδε σαφώς υπό το πρίσμα της ιστορίας. Την αποξένωσε από την εσχατολογία, όπως και όλα τα μυστήρια. Και πάλι εδώ μας παρέσυρε η Δύση στον προβληματισμό της. Στη Μεταρρύθμιση και την αντιμεταρρύθμιση, τέθηκε το ερώτημα αν η Θεία Ευχαριστία είναι επανάληψη της θυσίας του Γολγοθά ή όχι. Αν διαβάσει κανείς τις ομολογίες Πέτρου Μογίλα και τις άλλες που βγήκανε, βλέπει ότι μπήκαμε κι εμείς σ' αυτή τη συζήτηση, γιατί η Δύση ήθελε οπωσδήποτε να δει την Ευχαριστία σαν συνέχεια ενός ιστορικού γεγονότος.

Αλλά για μας, αν μελετήσουμε καλά τη Θεία Λειτουργία, θα δούμε ότι η Θεία Ευχαριστία είναι συνδυασμός ενός ιστορικού με το εσχατολογικό γεγονός. Η ανάμνηση για μας δεν είναι ανάμνηση ενός ιστορικού γεγονότος του παρελθόντος. Γι' αυτό έχουμε αυτό το παράδοξο μέσα στη Θεία Λειτουργία το οποίο πραγματικά οι Δυτικοί δεν μπορούν να χωνέψουν και να καταλάβουν. Τελευταία έκαναν στο μοναστήρι του Έσσεξ μια πολύ ωραία μετάφραση στα Αγγλικά της Λειτουργίας του Ιωάννου του Χρυσοστόμου. Και δεν μπορούσαν να δεχθούν αυτό που λέει η ευχή προ της εκφωνήσεως «Τα σα εκ των σων, σοι προσφέρομεν κατά πάντα, και δια πάντα» «Μεμνημένοι τοίνυν της σωτηρίου της δευτέρας και ενδόξου πάλιν Παρουσίας». Λέγανε αυτό τι είναι; Πως μπορεί να το πει κανείς Αγγλικά, Δυτικά ότι θυμόμαστε τη Δευτέρα Παρουσία δηλ. ένα γεγονός που δεν έγινε ακόμη. Τι είδους ανάμνηση είναι αυτή; Αυτό είναι σκάνδαλο πραγματικά για τη Δυτική σκέψη.

Και δεν είναι μόνο Δυτική εδώ, είναι και η Ελληνική Φιλοσοφία πίσω απ' όλη αυτή την ιστορία. Και για την Ελληνική Φιλοσοφία η ανάμνηση είναι ανάμνηση του παρελθόντος. Και εδώ είναι μεγάλη η σύγκρουση. Εδώ έχουμε πλήρη ανατροπή της Ελληνικής σκέψεως. Μεμνημένοι του μέλλοντος είναι αδύνατον να το πει ο αρχαίος Έλληνας. Ο αρχαίος Έλληνας ότι θυμάται είναι ανέλιξη του παρελθόντος. Λοιπόν, αυτό το βλέπει ο Δυτικός στην ιστορική του συνείδηση. Μέχρι τον 18ο αι. δεν είχαν αναπτυγμένη τόσο την έννοια της ιστορίας, που έχουμε τώρα, ούτε στη Δύση καν, αλλά δεν είναι το ότι αναπτύχθηκε στη Δύση η ιστορική συνείδηση. Η ιστορική λοιπόν συνείδηση, ο ιστορισμός, είναι να πάμε να βρούμε τα γεγονότα όπως έγιναν

χωρίς το νόημά τους ουσιαστικά, το οποίο μπορεί να είναι εσχατολογικό. Είναι πραγματικά προδοσία όχι μόνο της Ιστορίας αλλά και του ανθρωπίνου νου, του ανθρωπίνου λογικού, για το Δυτικό να τα ανακατέψει αυτά.

Είναι ασέβεια προς την αλήθεια γι' αυτόν να λέει κανείς (όπως πχ. τα συναξάρια) ένα σωρό ανιστόρητα πράγματα. Εάν πάρει κανείς το συναξάρι και το εξετάσει με την ιστορική συνείδηση, του δημιουργεί προβλήματα. Ιστορία, ιστορική συνείδηση θα πει πραγματικά να εντοπίσεις τον χρόνο και τον χώρο στο παρελθόν, να το συλλάβεις σαν γεγονός το οποίο το μυαλό συλλαμβάνει, περιορίζει μέσα σε όρια νοητικά, κι αυτό το λέει Ιστορία. Επομένως εδώ το Άγιο Πνεύμα τι ρόλο μπορεί να παίξει; Εδώ η Χριστολογία κυριαρχεί, διότι νοείται αυτή πάλι σαν τα γεγονότα του παρελθόντος. Όπως είπαμε προηγουμένως «του Σταυρού, του Τάφου, της τριημέρου Αναστάσεως, της εις ουρανούς αναβάσεως», όλα αυτά τα εντοπίζουμε τα βάζουμε μέσα σ' ένα χρονικό πλαίσιο. «Επί Ποντίου Πιλάτου», «μετά τρεις ημέρας» κλπ. ως εκεί πάνε καλά.

Όταν βάλλουμε τώρα το στοιχείο του μέλλοντος, την ανάμνηση τότε χωρίζουν οι δρόμοι μας με τη Δύση. Βλέπεται πόσο βαθιά πάνε όλα αυτά και ως προς τη γενική αντίληψη που είναι και η νοοτροπία, αλλά και ως προς τη Χριστολογία και την Πνευματολογία, διότι το στοιχείο του μέλλοντος μπαίνει μέσα στην Ιστορία. Ο Χριστός φέρνει το Θεό μέσα στην Ιστορία, τα έσχατα μέσα στην Ιστορία τα φέρνει το Πνεύμα. «Εν ταις εσχάταις ημέραις ταύταις εκχεώ από του πνεύματός μου επί πάσαν σάρκα».

339

Την Πεντηκοστή την είδαν οι Χριστιανοί σαν έλευση των εσχάτων. Ο Δυτικός τη βλέπει την Πεντηκοστή και το Πνεύμα σαν κάτι που φωτίζει να καταλάβω και με ενισχύει να καταλάβω τα ιστορικά γεγονότα. Όμως δεν είναι αυτό. Με παίρνει μέσα σε μια άλλη διάσταση εντελώς, με φέρνει μια άλλη διάσταση, που είναι η διάσταση του μέλλοντος και με τοποθετεί εκεί. Και την Ιστορία και το χρόνο τον βάζει εκεί μέσα κι έτσι μ' απελευθερώνει από τους περιορισμούς, από τα όρια που περιλαμβάνει ο χώρος και ο χρόνος και που εκφράζονται κυρίως με το θάνατο. Και γι' αυτό το Πνεύμα είναι ζωοποιούν συγχρόνως καθ' ον χρόνο φέρνει τα έσχατα στην Ιστορία.

Όλα αυτά εμείς τα ζούμε στη Θεία Ευχαριστία. Για μας η Ευχαριστία είναι η έλευση των εσχάτων, δεν είναι επανάληψη. Δεν έχουμε εμείς αυτό το προβληματισμό που είχαν στη Μεταρρύθμιση, εάν είναι ή δεν είναι επανάληψη του Γολγοθά. Δυστυχώς, αν ανοίξουμε τις Δογματικές μας αυτά θα διαβάσουμε. Δεν μας απασχολεί εμάς αυτό. Είναι δυτικός προβληματισμός. Γιατί για μας δεν πρόκειται για επανάληψη, ούτε για συνέχεια ενός παρελθόντος, πρόκειται για διείσδυση του μέλλοντος μέσα στο χρόνο, το οποίο βέβαια δημιουργεί ένα νέο γεγονός εκάστοτε. Κι αυτό το νέο γεγονός είναι η Ευχαριστία. Η Θεία Ευχαριστία είναι κάθε φορά μια καινούργια ενσάρκωση, μια καινούργια Σταύρωση, μια καινούργια Ανάσταση, μια καινούργια

ανάληψη και συγχρόνως μια καινούργια έλευση και πάλι και κρίση. Γι' αυτό και έχει όλα τα συμπεριμαρτυρούντα της κρίσεως που είχε ανέκαθεν η Θεία Ευχαριστία και γι' αυτό δεν μπορεί κανείς να προσέρχεται αναξίως. Δεν είναι τυχαίο. Κρίνεται ο κόσμος. «Νυν κρίσις εστί του κόσμου». Το «Νυν» του Δ' Ευαγγελίου αναφέρεται ακριβώς στη Θεία Ευχαριστία, διότι είναι ευχαριστιακή η εμπειρία που το περιβάλλει το Ευαγγέλιο.

Λοιπόν έχουμε νέα γεγονότα χωρίς να έχουμε βέβαια ρήξη με την Ιστορία. Επομένως για μας υπάρχει συνέχεια ιστορική. Αλλά μπαίνει η διάσταση του μέλλοντος, η διάσταση των εσχάτων η οποία ελευθερώνει την Ιστορία από τους περιορισμούς της. Μ' όλα αυτά καταλαβαίνει κανείς, πόσο εύκολο είναι να πέσουμε οι Ορθόδοξοι στη Δυτική σκέψη, στη Δυτική θεολογία χωρίς να το καταλάβουμε. Γι' αυτό πρέπει πάντοτε να έχουμε αυτή την ευαισθησία όταν ακούμε θεολογικές θέσεις σαν Ορθόδοξοι. Να τις θέτουμε πάντοτε σ' αυτό το κριτήριο για τη Δύση.

Η Δύση δεν έχει εσχατολογική προσέγγιση ενσωματωμένη στην Ιστορία. Την Ιστορία και την εσχατολογία τις έχει ξεχωρίσει. Και ή θα είναι τα έσχατα ένα άλλο κεφάλαιο που θα γίνουν μετά, όπως είναι και στις Δογματικές μας τις Ορθόδοξες, ή θα είναι μια χαρισματική εμπειρία των ολίγων, που θ' αποχωρίζεται απ' την Ιστορία. Έτσι διχοτομούμε την Εκκλησιολογία. Τη χωρίζουμε σε Εκκλησία των Αγίων και Εκκλησία της ιστορικής κοινότητας. Άλλο το ένα, άλλο το άλλο. Αν την λέμε και Εκκλησία την ιστορική κοινότητα, αυτά είναι δυτικά. Η εσχατολογική προσέγγιση, πρέπει να ενσωματωθεί στην ιστορική και για μας αυτό γίνεται μόνο στη Θεία Λειτουργία, στην Ευχαριστία, πουθενά αλλού. Έξω από τη Θεία Ευχαριστία, εύκολα μπορούμε να πέσουμε στη διχοτόμηση αυτή.